

AMERICAN UNIV. IN CAIRO LIBRARY  
3 8534 00952 7460





FROM THE  
LIBRARY OF  
THE  
AMERICAN UNIVERSITY  
IN  
CAIRO

من مكتبة  
الجامعة الأمريكية بالقاهرة



٧٨٨

مكتبة

خطوط القيد

تحت إشراف

مكتبة

مكتبة

مكتبة





THE AMERICAN UNIVERSITY  
IN  
CAIRO

جامعة امريكا في القاهرة



BP  
166.3  
S22  
1933

من مباحث أصول الدين  
وعلم النفس

موقف البشر

# تحت سلطان القيد

بقلم الراجي عفو ربه تعالى

مصطفى صبري

شيخ الاسلام للدولة العثمانية سابقا

المطبعة السلخية - ومكانها  
لصاحبها محب الدين الخطيب

297/84  
52/34

٢١٤  
ص.م.م

الطبعة الاولى

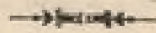
القاهرة سنة ١٣٥٢ هـ

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

17264



## مباحث الكتاب المهمة



داء التقليد للغرب لم يسلم منه علماء الدين  
نظريه دارون وعدم امكان تأليفها مع القرآن .  
الرد على مؤلف كتاب ( علم القضاء والقدر أو سر تأخير المسلمين ) .  
واجب الذب عن الايمان بالقدر من غير تأويله بما يشبه انكاره .  
لا ينبغي اللجوء الى مذهب المنزلة للتخلص من تهمة عقيدة القدر التي عزی اليها  
انحطاط المسلمين

الرد على ما يتوهم من سقوط أهمية العمل اذا أومن بالقدر .  
الاستدلال بعلم الله الأزلي على الجبر وتحقيق ماله وما عليه .  
نقد أقوال الشيخ محمد عبده وامام الحرمين وابن قيم الجوزية المائلين الى الاعتزال ،  
والشيخ محي الدين بن عربي القائل باسناد أفعال العباد الى استعداداتهم غير مخلوقة ،  
والشيخ الآلوسي الذي تابعه ومشى عليه في تفسير قوله تعالى ( قل الله الحجة البالغة ) ،  
وقول علماء الماتريدية بعدم كون الارادة الجزئية مخلوقة لعدم كونها موجودة ، وقول  
صدر الشريعة ان الفعل بالمعنى المصدري من الانسان وبالمعنى الحاصل بالمصدر من الله ،  
وقول العلامة النفطازي في تفسير الفعل المذكور في قولهم « الله خالق افعال العباد »  
بالمعنى الحاصل بالمصدر ، وقول المفسر أبي السعود في تأويل قوله تعالى ( وما تشاءون الا  
أن يشاء الله ) ، وقول فضيلة الشيخ بخيت في تأويل قوله تعالى المذكور وقوله ( وهو  
الفاهر فوق عباده ) ، ( ولو شاء ربك ما فعلوه ) ، ( فلو شاء لهداكم أجمعين ) ،  
( لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ) وقوله في حديث ( ان الرجل ليعمل بعمل أهل الجنة  
الخ ) وقوله بأن تعلق ارادة العبد وقدرته بالفعل الاختياري لا يحتاج الى خلق جديد  
بل يكون بمقتضى ذاتيهما ، وقوله في ترتب خلق الله على كسب الانسان ترتبا عقليا لا  
عاديا كما هو المشهور ، وقول ابن حزم والخطيب البغدادي في حديث ( احتج آدم  
وموسى الخ ) .

بعض آيات وأحاديث القدر .

تحقيق مسألة الترجيع بلا مرجع .

نقد قول الكتنبوي في الجواب عن لزوم الايجاب في أفعاله تعالى على مذهب تمليهاها  
بالحكم والمصالح ، وقوله ردا على الاشعري « اما ان تصح ارادة شيء من الفاعل المختار



بلا سبب يوجب فلا يكون الانسان مضطراً في ارادته أو لا يصح الا بسبب موجب فلا يكون الواجب تعالى مختاراً في أفعاله وفي ارادته » .

تحقيق معنى الجبر المتوسط وتحقيق الفرق بينه وبين الاكراه والجبر المحض .  
قولهم ( أنفق من كسب الاشعري ) لا يصح أن يعد عيباً على مذهب .  
حصة الانسان في أفعاله على مذهب الماتريدية ليس بأقل منها على مذهب المعتزلة فلا يصح أن يعد مذهب الماتريدية أوسط المذاهب .  
مؤازرة الشيعة للمعتزلة متمسكين بقول سيدنا علي ( ان الله أمر بخيراً ونهى تخديراً لم يعص مغلوباً ولم يعط مكرها ) .

الجواب على قول صاحب بن عباد في نصرة المعتزلة .  
مشولية الانسان عن أفعاله مع كونه تحت سلطان مشيئة الله .  
من هم القدرية ؟ .

آراء فلاسفة الغرب في الجبر والاختيار واستفادها .  
قول الامام أبي حنيفة في هداية الله تعالى واضلاله .



# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي هدانا للإيمان والاسلام وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله  
فسأله دوام هدايته ونعوذ به من زوال نعمته والصلاة والسلام على من أرسله الله  
هدى ورحمة للعالمين سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين .

أما بعد فلما كان القضاء والقدر الإلهيان لا يجري في الكون إلا حكمهما  
وليس الإنسان وأفعاله الاختيارية إلا جزءاً من أجزاء الكون فمسألة القضاء  
والقدر مع مسألة كون الإنسان فاعلاً مختاراً مكلفاً مسئولاً عما فعله أو تركه  
في الدنيا والآخرة ، المجموعتان في قوله تعالى ﴿ ولو شاء الله لجعلكم أمة  
واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء ولتسألن عما كنتم تعملون ﴾  
لما تقاصرت عنه عقول العقلاء باعاً وضائق به علوم العلماء ذرعا ناهيك أن  
القدر سر من أسرار الله ومن أجل ذلك افترق العلماء والعقلاء في أفعال العباد  
إلى مذاهب جرت بعضهم إلى انكار القدر والابتعاد عن معاني النصوص  
القطعية<sup>(١)</sup> والبعض الآخر إلى مخالفة بداهة العقل<sup>(٢)</sup> وبعضهم إلى أحداث  
نظرية ضعيفة لو سلمت لتنزل القدر عن مكانه السرى إلى منزلة مسألة بسيطة  
مع ما فيها من انكار القدر أيضاً وإنكار ما شهد به العقل حينما يبتغى أصحابها  
بين ذلك سبيلاً<sup>(٣)</sup> .

القول

(١) إشارة إلى مذهب المعتزلة (٢) إشارة إلى مذهب الجبرية  
(٣) إشارة إلى مذهب الماتريدية



(١) وإن خير المذاهب في مسألة القضاء والقدر مذهب اليه امام أهل السنة أبو الحسن الأشعري الذي هو أول من رفع لواء المجاهدة واعتزل عن المعتزلة فأجبي عقيدة صدر الإسلام وخير القرون وقلب علم الكلام الى هيئة غير هيئته التي خالفها عليه المعتزلة والمرجئة والمشبهة ودام مذهب عمدة عند متكلمي أهل السنة<sup>(١)</sup> لم تنزله عن مكانه الاسمى مخالفة بعض أصحابه له في بعض المسائل وكذا مخالفة الامام أبي منصور الماتريدي الذي عاصره وتوفي بعده باحدى عشرة سنة وهو أيضا قدوة في مذهب أهل السنة بعد الأشعري ولم يمنع جمهور المتكلمين عن اتباعه في مسألة أفعال العباد أيضا ما قاله بعضهم واشتهر بينهم كالثل وهو « أخفى من كسب الأشعري » لكون قوله أوفق لعقيدة الإيمان بالقدر. إدام هذا الى أن جاءت أيام تزعمت عقائد المسلمين واحدة بعد واحدة امام رقي الامم الغربية في الصنائع وعلوم المادة فنذ تلك الايام النحسات أخذت عقيدة الإيمان بالقدر تُتهم بكونها سائقة لمعتقداتها الى الكسل والتقاعد عن السعي والعمل وسببا لتأخر المسلمين في حلبة الحياة الدنيا ومن هاب الكلام ضد الإيمان بالقدر هان له تحميل التهمة على مذهب الأشعري في مسألة أفعال العباد وأراد تقوية مذهب الماتريديدية أو المصير الى مذهب المعتزلة وفاته أن الإيمان بالقدر من الامور المأمور بها في الإسلام والترجيح بين المذاهب في أفعال العباد يجب أن يوزن بميزان المراعاة للإيمان بالقدر والمطابقة للحق .

ومن العجب أن عقيدة الإيمان بالقدر التي أصبحت مضغة في أفواه

(١) قال القاضي أبو بكر الباقلاني مقدم أهل السنة « افضل احوالى اني المهم الشيخ أبي الحسن » ( حاشية ابن أبي شريف على شرح العقائد النسفية )



الناس يتكلم ضدها من يعرفها ومن لا يعرفها فيتهمون بها المسلمين ويشاركونهم في الاتهام كثير من المسلمين أنفسهم ويوجد في المشركين كثير ممن انتصب للارشاد والمجاهدة في سبيل الاسلام ولم أر حتى من الذين امنوا باليقظة وبعد النظر منهم من تيقظ لدخول فكرة اتهام المسلمين بعقيدة القضاة والقدر فيهم من أعدائهم الغربيين غير الآلئين جهدهم في توهين عقائدهم الدينية ولا شك أن شر الافكار الدخيلة أخفها دخولها كما أن أكبر الأعداء أخفاهم معاداة وداء التقليد للغرب الذي غدا آخر الادواء التي أصيب بها المسلمون وأشدّها تعجّلاً لموتهم لا يمدله في الشدة والخسارة داء الأفرنج (الزهرى) ، قد تسرب في الذين تولوا علاج المرض من حيث لا يشعرون فضلاً عن جيوش البالغين منه الى حد النزاع فقد وقع ان رجال الدين بمصر استخفوا بمضرة لبس القبعة الافرنجية وعدوه على الاكثر جناية على القومية لا على الاسلام ومن عدّه جناية عليه تراوح في حكمه بين التحريم والكراهة وكلهم أخرجوا التشبيه بالكفار من علامات الكفر بالرغم من مناداة الاسلام بأن من تشبه بقوم فهو منهم فكأنهم رأوا تعبير القوم فظنوه حديث القومية لا حديث الاسلام وقد وقع أن الشعور القومي ترقى في العرب وغلب الشعور الاسلامي ولذا لم يشق على علمائهم وكتابهم ما نزل على التركي المسلم من اضطهاد الابعاد عن الاسلام . ولم يشغل حاله بالهم . ولا يزال - حتى الشغل . كل ذلك من تقليد الغرب الذي عمت بلواه فصار بعض المقلدين يقلد ولا يتنبه لموقفه وصار بعض من ينكر التقليد ويأمره واجبه بانكاره يقع تحت تأثير المقلد ولا يشعر ومن هذا راجت بدعة الخجاذبة لمعانى آيات القرآن حتى تخرج من حدودها والناس يحبون على حب الابتداع والتجديد كما

يقول المثل المشهور « لكل جديد لذة » وقد استدل بعض الافاضل  
المعاصرين بقوله <sup>صلى الله عليه وسلم</sup> « ان الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة  
من يجدد لها دينها » على أن التجديد مرغوب فيه في دين الاسلام وفيه - مع  
كون المعنى الذي يقصده المصريون من التجديد لا يتحد مع التجديد المذكور  
في الحديث - أن الإسلام لم يمدح التجديد في الدين قدر مادم البدعة فيه  
وخلو منها حيث قال بطل فيه ( كل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار ) .

على أن أكثر ما رأينا من التجديد فانما العامل فيه التقليد وكم فرق بين  
التقليد والتجديد كما أن كثيراً من تفسير الآيات الذي يقع بدافع التجديد  
فاسم التغيير أجدر به من التفسير وما قولك في ادعاء أن القرآن لا يمنع نظرية  
( دارون ) الشائعة في مصر شيوعاً مدعياً القائلة بكون الفرد أبا البشر  
والمدعى يستند الى عدم كون النفس الواحدة في قوله تعالى في أول سورة  
النساء ( يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة ) نصاً في أننا  
آدم عليه السلام وفيه أن قوله تعالى بعده ( وخلق منها زوجها وبث منهما  
رجالا كثيراً ونساء ) يدل دلالة قطعية على أن المراد من ( نفس واحدة )  
سيدنا آدم إذ لا احتمال لكون المعنى أن الله تعالى خلقنا من فرد واحد  
وخلق منه زوجة وبث منهما رجالا كثيراً ونساء .

بل نقول إن تطبيق نظرية النشوء والارتقاء على الانسان والقول بأشتقاق  
البشر من الفرد لا يأتلف قطعاً مع خلقهم من نفس واحدة أيا كانت النفس  
الواحدة إذ ليس معنى تطبيق تلك النظرية على البشر أن يشتق انسان واحد  
من فرد واحد ثم يفتشر منه الناس فيرجعوا الى أصل واحد هو نفس المشتق  
الواحدة أو نفس المشتق منه الواحدة بل أساس نظريتهم يأتى رجوع أصل



الأنواع الى ائو احد الشخصى كما يظهر من مراجعة كتبهم و الآية تأبى تلك النظرية بمجرد تعبير نفس واحدة عن الأصل الذى خلق منه البشر كأننا ما كان المراد من تلك النفس الواحدة فقول القائل : « ان النفس الواحدة فى الآية لاتنص على آدم » لا يجديده لأنه إن لم تنص عليه فلا شك فى نصها على نفس واحدة فان كانت هى عبارة عن سيدنا آدم فهو خلاف المفروض عند القائل وإن كانت عبارة عن فرد واحد فهو خلاف نظرية النشوء و الارتقاء فكما لاتألف تلك النظرية مع كون آدم أباً البشر و كون الناس كلهم بنى آدم على ما هو المعروف عند المسلمين و الموافق لتعبير القرآن ( يا بنى آدم ) ، لاتألف بر جوعهم الى أصل واحد شخصى ولو كان ذلك الواحد الشخصى قر داً هذا مع ما فى الآيات الأخر من التصريح بخلق آدم من تراب و خلقه من غير أب و أم كقوله ( إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون ) وقوله تعالى ( إذ قال ربك للملائكة إني خالق بشرا من طين فإذا سويته و نفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين ) أصرح فى الدلالة على أن الله تعالى خلق أبانا آدم من طين و لم يشغل بين خلقه و بين أمره الملائكة بالسجود له إلا تسوية طينه و نفخ الروح فيه فلو سبق له دور الفرد لكان بعد نفخ الروح فى طينه المسوى و عندئذ أمر الملائكة بأن يسجدوا له فهل سجدوا له و هو قر د ؟

ثم لامعنى لقولهم « ان نظرية النشوء و الارتقاء لم تثبت بعد بدليل قطعى و لا ضرورة فى تأويل النصوص القرآنية إلا بعد ثبوت تلك النظرية » إذ لا إمكان لتأويل النصوص حتى يتأهبوا له على تقدير ثبوت تلك النظرية فما نطق به القرآن من خلق الناس من نفس واحدة و خلق زوجها منها و بث

بنى آدم منها رجالا ونساء وخلق آدم من طين وأمر الملائكة بالسجود له  
عقب تسوية بدنه ونفخ الروح فيه وتمثيل خلق سيدنا عيسى من غير أب  
بخلق آدم ، كل ذلك يمنع نظرية تطور الانسان ويجعل من القرد ويمنع  
احتمال ثبوت تلك النظرية ويجعل حديث تأليف القرآن معها على  
تقدير ثبوتها حديث خرافة و مما يؤسف له أن رجال الدين المسيحي نفوا  
احتمال نشأة الانسان من القرد بناتا وكفروا ومن قال به بحجة أنه مخالف لما  
جاء في التوراة ولم يثبت بعض علماء الاسلام المتأخرين بنى ذلك الاحتمال  
مع أنى لا أظن أن مخالفتها للتوراة أشد من مخالفتها للقرآن فكأنهم لا ينفقون  
بما جاء في القرآن ثقة رجال الدين المسيحي بما جاء في التوراة ولو سمع  
( دارون ) أن من علماء الاسلام من يدعون إمكان تأليف القرآن مع  
نظريته بحاملة لعلماء الغرب وإيناماً لهم بكتاب الاسلام وعلم آيات القرآن  
لضحك من عقولهم بدلا من أن يستأنس بكتابهم وضحك من إيمانهم بكتابهم  
وهل يجدر بأى عالم من علماء الاسلام أن يؤمن باحتمال ثبوت نظرية تطور  
الانسان من القرد بعد نفي كتاب الله ذاك الاحتمال ويجعل إيمانه بها أساسا  
لإيمانه بالكتاب فيحرف الكلم عن معناه أو على الأقل يتأهب له [ ٥ ]  
هذا ما في القرآن وهو حسي دليلا قاطعا بنى نظرية التطور في الانسان  
التي لم تثبت بعد ونفى احتمال ثبوتها في يوم من الأيام [ ٦ ] مع أن علماء النفس  
الفربيين قالوا « إن الفرق بين الانسان والحيوان ما هو بفرق ناشئ عن  
الاختلاف في الدرجة بل هو فرق ناشئ عن الاختلاف في الماهية والطبيعة  
فهما كان التناسب بين الانسان والحيوان في الشكل الآلى — حتى ولو  
زاد على ما كان — فيبين الذهن الانساني والحيواني حاجزا لا يجتاز » وهذا



بنصه كلام ( جورج ل . فونس جريو ) الفرنسي صاحب كتاب مبادئ  
الفلسفة - الذي ترجم الاستاذ العلامة احمد نعيم بك التركي القسم الاول منه  
وهو مختص بعلم الناس فكيف يسلم علماء الاسلام باحتمال اجتياز ذاك الحاجز  
واجتياز الحاجز القرآني الذي هو أمتع منه وما أحسن قوله عن تناسب  
الانسان والحيوان في التشكل الآلي : « حتى ولو زاد على ما كان » وإني  
متعجب من سخافة عقلية الذين ينتظرون من المستقبل اكتشاف جنة أو  
جحمة أثرية تم بها حلقات الاتصال بين الانسان والقرود لان كل ما  
اكتشف منها وما يكتشف لا يتعدى وراه المناسب في التشكل الآلي وهو  
لا يثبت مطلبهم منطقياً لأن آخر ما يمتاز به الانسان عن الحيوان وهو النفس  
الناطقة على التعبير القديم أمر معنوي لا مكان له في الآلات والأعضاء المحسوسة .  
فآخر ما يكتشف ويقال عنه أنه الشكل المنشود يحتمل أن يكون أشبه  
انسان بالقرود أو أشبه قرود بالانسان في الشكل الآلي فقط ولا يكون واسطة  
اتصال وانتقال بينهما وإذا ثبت الاحتمال سقط الاستدلال ومنه يعلم أن باب  
الاستدلال الذي يحصل به القطع بثبوت تلك النظرية من طريق الحفريات  
والاكتشافات الاثرية المنتظرة مقفل قطعاً ومنه يعلم أيضاً أن العلوم المادية  
المبنية على التجارب والتي يسمونها علوماً مثبتة ويعتبرون العلوم غيرها  
كأنها غير المثبتة ومقتضاه أنها المفيدة لليقين لا غيرها فليست كما يدعون من  
القوة وليس غيرها كما يزعمون من الضعف بل النتيجة في مسألة أي علم تابعة  
لاستقامة منطق المستنتج وسقائه وليس للمادة لسان ينطق بكل حقيقة إن لم  
يكن لك عقل يدرك ما تستنتجها به .

سكنت حينما كنت في بلادى ناقشت أكبر كتساب الترك وأميرهم في

مسألة تعدد الزوجات وكان مناظري قد أنكر حتى فائدته في تكثير النسل  
فقلت له أليس من البديهي تولد الأولاد الكثيرة من الأمهات الكثيرات  
فكان جوابه أن الإحصاءات لا ترى ازدياد النفوس في بلاد يجرى فيها  
تعدد الزوجات بل ترى انتقاصها بالعكس والإحصاء لا يخطئ أبداً في حين  
أن المنطق قد يخطئ ثم انتقل الكلام إلى الموازنة بين المنطق والإحصاء  
وإلى أن أيهما أحق بالاستناد فقلت إن الإحصاء يمكن أن يرى تعدد الزوجات  
في بلدة ويرى معه انتقاص النفوس فيها من يوم إلى يوم ولا يقدر الإحصاء  
على أن يفهم التلازم بين الأمرين أعني أن هذا نشأ من ذلك فيمكن أن  
تكون هناك أسباب أخرى توجب الانتقاص والذي يفهم وجود التلازم وعدمه  
بين الشئيين ويحكم به هو المنطق وهو يستخدم الإحصاء وغيره ويستعمل  
استعمال الأدوات والحاكم القام هو المنطق ولولاه لما أفاد الإحصاء  
والتجارب أي شيء.

7 وجد القول أن ليست نظرية أسخف ولا أبعد إلى الذوق السليم من  
النظرية القائلة بالقرابة النسبية بين الإنسان المخلوق في أحسن تقويم وبين  
القرود الذي هو أقيح أنواع الحيوان وأقذرها وهي حقارة للإنسانية أخرى  
الله الجليل الحديث بادعائها لنفسه قبل وقوع ادعاء القرابة من جانب القروء  
مع كونهم ( لنقل كذا ) أحق به لتقدمهم في العراقة وإني أعتمد إلى القاريء  
من دخول هذه المسألة في مقدمة الكتاب الذي خصصته لتحقيق مسألة القدر  
مع أنه ليس من دأبي أن أخلط بالكتاب شيئاً من غير موضوعه ولسكني  
أردت أن أذكر مثلاً لمبلغ ما ألقاه سبل التقليد الغربي في بحار به من حماة  
العقليات الخاطئة التي من جهلتها ومن جنسها الاستهتار الأخير بانكار القدر



وحاصل العذر شدة تعلق هذه المسألة بسبب تأليف الكتاب .  
وإذا عدنا إلى ما نحن بصدده فاني اطلعت بعد مجيئي إلى مصر على رسالة ذات ثلاثة أجزاء ادعى كاتبها أنه وضع علماً جديداً وأسمى رسالته ( علم القضاء والقدر أو سر تأخر المسلمين ) فنسب جميع أهل المذاهب في مسألة أفعال العباد وجميع العلماء المتكلمين فيها القائلين بالقدر من سلفهم وسلفهم إلى الضلال بل إلى الكفر واستشهد بقول مؤلف فرنساوى « إن الديانة المحمدية جذام فشا بين الناس وأخذ يفتك فيهم فتكا ذريعاً بل هي مرض مريع وشلل عام وجنون ذهولى يبعث الانسان على الخول والكسل » ص ٤٤ من علم القضاء والقدر وقال واضع هذا العلم في ص ٥٧ « إن المنتقد الخبير إذا نظر على يمينه وحول بصره إلى الامم التي لا تدب بالاسلام لراى منهم إقداما ونشاطا يحير الأبواب بما يظهر منه من آيات الله ونعمه المدفونة في العالم من كل اختراع جديد وكشف مهم ولما حصر الجمعيات الخيرية المتعددة في بلادهم والشركات الكبرى والاحتفالات بالمعارض والصفاعات والتبرعات الهائلة من كرام المحسنين لخير الوطن والرفق بالانعام والفقراء والأموال الخيرية لانشاء الأساطيل وغيرها مما لا يعد ولا يحصى العقل والفكر مما يدل على الحياة الجميلة العالية حتى صارت هذه الامم أبهج من نور الشمس بعلومها وقوتها واجتهادها وسيرها على ما ينفعهم في جميع أمورهم وكادوا يبتلعون الارض وما عليها من نعم وخيرات ومنافع عديدة ولعل سبب ذلك عدم تشرب قلوبهم بعقيدة القدر مقلوبة كما تشربها المسلمون وإن كانت هذه العقيدة مبحث كثير من علماء جميع الامم فاذا حول بصره إلى الجهة الأخرى ونظر إلى الامم الاسلامية على اختلافها لراى الانقسام والتباغض

والنعماء والجليل والتأخر على أكثرهم ولعلم أن الجميع في مرض صار مزمناً  
يعز شغلوه ويكاد الانسان يئس من وجود دواء لشغائه وسببه في الغالب  
الحول الناتج من فعم القضاء والقدر مقلوبا .

وليس عند واضع علم القضاء والقدر يتقدم في علم الله على أفعال  
الانسان وانما الاقدار الالهية للانسان نتيجة لجهوده الاختيارية والله تعالى  
عما يقول الرجل علواً كبيراً لا يعلم من عبده في الأزل إلا كونه مختاراً في  
أفعاله ولا يعلم قبل أن خلقه وفعل هو ما فعله من خير أو شر أو نفع أو ضرر  
ماذا يفعل باختياره مما يمكنه أن يفعله ولو علم كان الانسان غير مختار والقول  
بعلم الله القديم المتعلق بأفعال العباد حسبما تقع منهم « كفر صراح » عنده  
وقد صرح بكفره اللازم لنسبة الجهل الى الله تعالى عن ذلك في غير موضع من  
كتابه وهو لا يعمده جهلاً مدعياً أن له تعالى في الأزل علمين متضادين عن كل  
ما يحتمل أن يفعله الانسان وان لا يفعله فان فعله ظهر علمه المتعلق بوقوعه وغاب  
علمه المتعلق بعدم وقوعه وان لم يفعله ظهر علمه المتعلق بعدم وقوعه وغاب علمه  
بخلافه وهذا معنى كون الله (عالم الغيب والشهادة) عنده ومدعياً أيضاً أن القول  
بعلمين لله أفضل من القول بعلم واحد قال في ص ٤٣ من الجزء الثاني « وهل  
فرض سعة علم الله من الجهنين ايماناً وكفراً لكل انسان أفضل أم تصييقة  
وفرض العلم من جهة واحدة أفضل مع علمك بقوله تعالى (وسع ديني كل  
شيء علماً) ثم قال « ومنها تعلم أنه كتب له في أم الكتاب خطين متضادين  
من العلم علم لايمانه وعلم لكفره وموت على الكفر بمحو اذنه المتنوعة وأراد  
سبحانه أن يكون مخيراً بين وقوع أحدهما لنفسه ولحيثه فان اختار الموت  
على الكفر فقد محاه الله ما يجانبه مما كان مكتوباً له من الموت على الايمان أيضاً



باختياره ولذا كان علمه تعالى باختيار الانسان بعد وقوع الاختيار نفسه  
لا قبل الاختيار لانه لو كان قبله ما كان اختياراً مطلقاً ولذا قضى الله بحق  
وقدر أن يكون رقيباً على كل انسان مراقبة شديدة لهذا العلم بما يختار وليكتب  
ماله وما عليه بعمل وحق .

وفي زعمه أن قوله تعالى ﴿ ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين  
صدقوا وليعلمن الكاذبين ﴾ دليل على أن الله تعالى لا يعلم الصادقين من  
عباده والكاذبين قبل فتنهم وفجرتهم ومثله قوله تعالى ﴿ وما جعلنا القبلة  
التي كنتم عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه ﴾ وقوله  
﴿ وليعلم الذين نفاقوا ﴾ وقوله ﴿ ثم يمتنهم لنعلم أي الحزبين أحصى لما لبثوا  
أمداً ﴾ [ وان لم يذكرها ]<sup>(١)</sup> وقوله ﴿ إن الله كان عليكم رقيباً ﴾ وقوله  
﴿ ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد ﴾ وقوله ﴿ وان عليكم لحافظين كراما  
كاتبين يعلمون ما تفعلون ﴾ وعنده أيضاً أن الله تعالى علمين متضادين بإيمان  
الانبياء والملائكة وكفرهم قبل خلقهم ووقوع ما وقع منهم بل وبعبادة كل  
مخلوق من الحيوان والنبات والسماء والارض وعصيانها وإيمانها وكفرها فان  
آمنت وأطاعت يظهر علم الله بإيمانها وطاعتها ويخفى علمه بكفرها وعصيانها  
وفي زعمه أن في قوله تعالى ﴿ فقال لها وللارض ائتيا طوعاً أو كرها قالتا أتينا

(١) والرجل لا يفتن في أول ماقرأ هذه الآيات أنها ليست على ظاهرها لعدم تعيين  
ماجاز بشأن الله تعالى عنده عما لم يحزن وعدم معرفة مسلك أهل التفسير مثل تلك الآيات  
فستحالة معنى التجزية والاختيار في شأنه تعالى لاستلزامه الجهل السابق تكون قرينة  
ماتعة عن كون تلك الآيات على حقيقتها فمعناها أن الله تعالى يعامل عباده معاملة من  
يختبرهم ويريد أن يعلم ما هم يعملون وان كان عالماً به من دون حاجة الى اختيارهم  
والكلام مبني على التشبيه والتنزيل وفائدته بيان شدة رقبته تعالى على عباده فكأنه يختبرهم  
ليعلم أحوالهم لان الاختير أشد اهتماماً بحال من يختبره من الحبير وهذا ما استتاره في توجيه  
تلك الآيات والمفسرين وجوه أخر لاتسقين فيها نكته المدول عن الحقيقة والتعبير بما  
يحتاج الى التأويل لاستلزامه الجهل المحال في حقه تعالى .

طائعين في دلائل عليه ولو كان الله يعلم عنهما الايمان وحده من غير كفر أو عصيان ما كان هناك ضرورة لذكر قوله في أو كرها في فاعله تعالى عنده لا يعلم قبل خلق السموات والأرض هل تطيعان أمره التكويني أم لا ومعناه أنه لا يعلم قبل خلقهما أنه قادر على أن يخلقهما.

وكل مزاعم الرجل جهل بالله تعالى وآياته ليست ورائه جهالة وضلالة وهو لا يعلم أنه لا يكون علمان متضادان يتعلق أحدهما بوقوع شيء والآخر بعدم وقوعه وليس من شأن العلم الذي يعرفه العلماء بأنه «صفة توجب تميزاً لا يحتمل النقيض» أن يتعلق بكلا الجانبين من الوقوع واللاوقوع لأنه بمعنى اجتماع النقيضين الذي هو أشهر مثال للمحال إذ العلم لا يكون إلا بالجزم والايقان وهو لا يتعلق إلا بجانب واحد وما يزع عنه علمين بالجانبين عبارة عن الشك والتردد بينهما ولا يكون الشك المتساوي طرفاه بل ولا الظن الرجح طرفه من العلم في شيء وإنما الشك والتردد بين وقوع شيء وعدم وقوعه جهل بسيط بمحال الشيء والقول بسعة علم الله بفضل هذا الجهل لكونه علمين حيال علم واحد من سعة جهل القائل بخيل اليه الوسعة الكامنة في الجهل لكونه دائراً بين أمرين من الايجاب والسلب سعة العلم والله تعالى قال عن نفسه في وسع كل شيء علماً ولم يقل وسعه جهلاً ومن عجيب البلاغة المنضمة الى جهالة الرجل أنه ينفي علم الله بحال عبده قبل خلقه ويصرح بقوله لا يعلم ثم يقول إنه يعلم عنه علمين فكان عدم العلم علمان ١١

والرجل يجهل البديهيات الأولية ويجهل جهله ثم يجهل جميع علماء الاسلام ويضلهم ويخص بالذكر منهم الشيخ محمد عبده لا عترافه بسر القدر الذي لا يصل الى حله العقول وشيخ الاسلام ابراهيم الباجوري شارح جوهرة



التوحيد وابن غانم المقدسي وشيخ الاسلام ابن تيمية وحجة الاسلام الغزالي  
والامام ابا الحسن الاشعري لقولهم بالجبر والحكيم ابن رشد لقوله « وهذه  
المسألة من أعوص المسائل الشرعية وذلك اذا توكل دلائل السمع في ذلك  
وُجدت متعارضة وكذلك حجج العقول » وهو يرى في زماننا قوة الأمم  
غير المسلمة الذين يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا فيجعلهم وضعف المسلمين  
فوز دريهم ويستنهين بعلمائهم وأئمتهم ويجهلهم بل يجهل الله عز وجل ويسند  
تأخر الأمم الاسلامية الى إيمانهم بالقدر ومن أين يدري الجاهل أن الايمان  
بالقدر من أعظم منابع القوة لا الضعف ولم يتنبه لخطأه في سوء الظن بهذا  
الايمان من المسلمين مع قوله « وان كانت هذه العقيدة مبحث كثير من علماء  
جميع الأمم » فكيف لم تؤخر أولئك الأمم كثرة علمائهم الباحثين فيها .  
أما قوله عن عقيدة المسلمين وعلمائهم في القدر إنها عقيدة مقلوبة  
وصحيحها أن يكون الانسان حاكماً على القدر لا العكس فن زعمه الباطل ولا  
يبقى معنى للقدر اذا كان كما توهمه تابعاً لحركات الانسان غير متبوع ولا  
تبقى له قيمة أن يكون مبحث العلماء من كل أمة والرجل يغيب عنه أن  
السبب الحقيقي لتأخر المسلمين منذ زمان فساد أخلاقهم وضعف إيمانهم بالقدر  
وقوة جهلهم الذي أقام الرجل فيه من نفسه مثلاً لهم عظيماً ومن جملة الاسباب  
عدم وقوف كل أحد منهم عند حده فيتدخل بعلوم من لا صلة له بها ولا  
يتركها لعلمائها ولا سيما العلوم الدينية التي أصبح حماها عرضة للناس بدخله  
من يشاء ويركض برجله في طوله وعرضه من غير حاجة الى استئصال له وقضاء  
عمر في دراسته في حين أن الغرب آمن بنظام الاختصاص وأسس بنيان رقيه  
عليه ومن لم يبال بهذا النظام ودرط نفسه ولا يوضع حد لما يقع فيه من

### الخطأ كما وقع الرجل .

وهذا علم النفس المترقى في الغرب يرى علماؤه أن الانسان مسير لاخير  
قال الاستاذ حسين رمزي أستاذ علم النفس بالجامعة المصرية في محاضراته التي  
نشرتها مجلة القضاء الشرعي :

« تقضي المصلحة علينا في كثير من الاحايين بالوصول في بعض المسائل  
النفسية الى جواب معين نعتقد أنه يوافق مصلحة لنا بدلا من الوصول الى  
الحقائق فذبح نريد أن نحكم في مشكل الارادة بأن الانسان مخير لا مسير  
مثلا وهذه الحالة عاقت سير العلم ولا تزال تعوقه لارتباطها بمذاهب المسئولية  
الشرعية والقانونية والخلقية ، إلا أن من واجب علم النفس أن لا يلتفت الى  
الناقذة ، فالحقيقة العلمية محبوبة لذاتها وهي الغاية التي تسعى الانسانية للوصول  
اليها وليس للعالم أن يتحول عنها أصلا فان قال عالم الاخلاق والقانوني والشرعي  
بوجود الارادة فعالم النفس لا يستسلم الى هذا القول بل يتحتم عليه أن  
يبحث الموضوع مجرداً من كل غاية (ومن كل حكم سابق) إلا غاية واحدة هي  
البحث عن الحقيقة وان قال الدين ان في وجود الارادة يؤدي الى نسبة الظلم  
لله عز وجل وأن اثبات وجود الارادة يؤدي الى نسبة المعجز لله تعالى وأن  
الله سبحانه وتعالى منزّه عن الظلم والمعجز فالعالم النفسى لا يقرر إلا نظريات  
نفسية علمية ولا يقرر حكماً علمياً إلا متى تثبتت من الحقيقة لقد أظهر دارسو  
الارادة في بادىء الأمر وتأثير النظرية الميكانيكية أن الانسان مجرد  
جرثومة حية تحمل أمتاء تكوينها ونموها عن طريق الوراثة آثار الاجيال  
الماضية ما بين صفات طبيعية ومرضية وأن هذه الجرثومة تنشأ خاضعة لتأثير  
بيئة طبيعية مرتبطة بظروف اجتماعية منها الغنى والفقر والجهل والعلم والحالة



الادبية والمدنية . . . الخ فالانسان مسير لا مخير وهذه النظرية ذاعت في شكل حكم علمي بتأثير أنصار النظرية الميكانيكية وأخذ بعض المشرعين في سن قوانين على أساس غير أساس حرية الإرادة »

وهنا أسأل صاحب ( علم القضاء والقدر ) المعجب بحال الأمم الغربية هل يكون قول علمائهم النفسيين بنفي وجود إرادة الانسان قاضياً على رقيهم ونشاطهم وجذاماً يفتك فيهم وشلاً عاماً وهل يبرز فيهم من ينادى بمنع أولئك العلماء من مواصلة بحوثهم العلمية وقاية لأنهم من التسلل والكل كما فعل هذا الرجل و نادى بجهلهم في تجهيل علماء الاسلام وتضليلهم مع أن علماء الاسلام لم يقولوا في قولهم بالقدر إلى أن ينفوا إرادة الانسان ويقولوا بلزوم نسبة العجز لله تعالى من إثبات الإرادة للانسان <sup>١</sup> أنى أقول ان الانسان مسير و مخير لا مسير فقط كما قال علماء النفس فليسمع الذين يعملون بدافع التجديد الناشئ عن التقليد ويحملون على علمائنا القائلين في مسألة القضاء والقدر بالجبر المتوسط ، قول علماء النفس الغربيين وعلى الأقل قول بعض منهم بالجبر الحض وليخففوا من غلوهم <sup>(١)</sup>

أما إسناد الجهل الى الله تعالى في سبيل الفرار من الجبر فأمر لم يخطر ببال الفارين من أهل المذاهب وما يدري الرجل أن الجبر الناشئ من علم

(١) ولا يظن بنا من الاستدلال بقول علماء النفس الغربيين انا نأخذ أراهم بعينها كما عرفناه من مفتوني الشرق هم فرعنا يكون قولهم ذاك فرع القول بالطبيعة وكون الانسان مسيراً تحت العوامل الطبيعية وقرئ عظيم بين القول بكونه مسيراً تحت تلك العوامل وبين القول بكونه مسيراً تحت مشيئة الله وما يؤيد الثاني ويبى الاول انا نرى أخوين لا يوين ورثا دما واحدا وتربيا في بيئة واحدة وتعلما في مدرسة واحدة وحف بأدبهما بحف بالآخر من الظروف الادبية والمدنية ثم اختلفا ونباينا في السيرة والعمل

الله الا زلى تداركه العلماء الذين لم يعبا هو بهم وقد تقاصر فهمه عن إحاطته  
حق عبر عنه ببدعة الانكشاف وسيجيء تحقيقه في محله .  
وكأني بالقارئ يعنفني على طول اهتمامي بأضاليل الرجل الساقطة بنفسها  
عند أولى النهى في صدر الكتاب وعدم تأخيرها على الأقل الى صف الذين  
انتقدت آراءهم في الكتاب لكنني تكلمت في الكتاب مع العلماء وناقشتهم  
لا الجهلاء وإنما قصدت في المقدمة لفت النظر الى سوء حفظ مسألة القدر وحد  
الاختلاط الخابل فيها بالتأويل ومعاناة العلم والعالم من الجاهل وحد ما يصر من  
المضحكات المبكيات وأنواع الغارة الشعواء على علم الدين بين ظهرائي العلماء  
وقد تحداهم الرجل وادعى في كتابه إزام شيخين ناظرهما وأقنعهما بدعواه  
الطويلة العريضة في تضليل عقيدة الاسلام بالقدر ولم أكن أتكلم عنه في  
كتابي وأعيره قيمة الكلام عليه ولو بهذه التهمة الاجمالية لو لم أجد بين  
شكائاته عن عقيدة القدر الاسلامية وبين شكايته من يجب الاهتمام بكلامه  
مشابهة ما .

وقد وقع بعين هذه الرزية الجاهلية أن أقيمت في قاعة جمعية الهداية  
الاسلامية بالقاهرة محاضرة في القضاء والقدر للعلامة الكبير صاحب الفضيلة  
الشيخ محمد نجيب المطيع مفتي الديار المصرية سابقا وأستاذ الاساتذة بها ،  
وربما يخيل لأقربين على انتشار كتاب الجاهل الجريء المار ذكره أن دافع  
محاضرة فضيلة الشيخ الرد عليه وعلى ما كاد يرتكز في أذهان المصريين من  
سوء الظن بعقيدة القدر القديمة الاسلامية وإني رأيت المحاضرة في مجلة الجمعية  
المشار اليها الغراء وأنا إذ ذاك مقيم بالترابيا الغربية اليونانية حيث يسكن  
بها المسلمون الا تراك فعنيت بقرائتها رجاء أن أجد فيها الشفاء والوفاء



بحق النقطتين الهامتين: حل مشكلة المسألة التي لا يزال غموضها مثلاً سائراً في  
السنة العلماء والعقلاء وإزالة التهمة عن الإيمان بالقدر المأثور في الإسلام  
التي وجهها إليه أعداؤه الحديثة وأرادوا تشويه وجهها عند ضعفاء العقول  
لكن الشيخ بنى الأمر على مذهب الماتريدية القائلين بكون الإنسان مختاراً  
في تعلق إرادته بأفعاله الذين يعبرون عنه بالإرادة الجزئية وستعرف أن  
هذا القول لا يسلم لهم ولا يستقيم مذهبهم مع الإيمان بالقدر فلم يأت ببيان  
شاف من هذه الناحية ومن الناحية الأخرى درست إنحاءهم بالآثار التي على الذين  
قالوا بالتبس عليهم معنى القضاء والقدر ومراد الشارع منهما ومن الآيات  
والاحاديث الدالة عليها فجهلوا حقيقة التشريع الإلهي وجعلوا على تنقيطهم  
العاملين وبث روح الكسل والتقاعد عن العمل الصالح فأحسست منه  
التعريض لمذهب الأَشاعرة المعروف في علم الكلام ولما ينسب إليه من  
الجبر المتوسط والتصديق بأقوال الذين حملوا شطراً عظيماً من تبعه تأخر  
المسلمين في طرق الحياة وإخلاقهم إلى الضعف والذلة والمسكنة على اعتقادهم  
بالقضاء والقدر واعتقاد أن الخير والشر والتقدم والتأخر كله بيد الله وأنه  
مالك الملك يؤتي الملك من يشاء ويرزع الملك ممن يشاء ويعز من يشاء وينزل  
من يشاء . فما راقني أن تحمل على الإسلام أو على الأقل على أشهر مذهب من  
مذاهب أهل السنة والجماعة تلك التهمة وأن تصدق هذه الفكرة التي أعلم  
أن الغرب مصدرها وموجهها إلى قلوب الشرقيين .

وكألم يرقني ذلك لم أجده محاضرة فضيلة الشيخ لأسبانيا في تأويل  
الآيات الدالة على القضاء والقدر في درجة من القوة متناسبة مع صيت كاله  
الذائع في عالم العلم ومع ما حازته المسألة التي ألزم تحليلها من الأهمية في

ذلك العالم .

الحاصل أن الشيخ لم يأت بدواء للداء القديم بإزالة الغموض عن أصل المسألة ولا للداء الحديث بإزالة التهمة عن عقيدة القدر ونفى كونه سبباً لتأخر المسلمين بل تكلم بكلام يميل إلى تصديق أقوال المرجفين وينفي عن الامعان في اجتناب عقيدة الجبر وإن أدى إلى انكار القدر .

فهذه الاحوال دعنتى فى قلة بضاعة من العلم وكثرة من شدائد حجة المهاجرة الى البحث المشبع فى عقيدة القضاء والقدر المعلنون فى علم الكلام بمسألة أفعال العباد وتلك العقيدة أكثر ما يلام عليه المسلمون بعد مسائل النساء وأشد المسائل استعصاء على الباحث فى حد ذاتها ولذا اختار كثيرون أسهل طريق فى ابعاد تهمتها عن الاسلام كتأويل تلك العقيدة بما يشبه انكارها أو امالتها الى مذهب المعتزلة وليت شعرى لماذا ينكرونها إن كان حقاً مطابقاً للواقع ولأدلة العقل والنقل وما الفائدة فى إنكارها إن كان قد أقرها علماء أهل السنة طوال الاعصار ومشوا عليها فى كتبهم المتداولة بأيدي المسلمين فان كان الدفاع عن عقيدة الاسلام فى القضاء والقدر إنما يمكن اليوم بالبراءة عن المذهب السائد فيها والتقرب الى مذهب المعتزلة الذى طالما نبه الجمهور منذ صدر الاسلام ولا يزال تنبيه نصوص الكتاب والسنة فهل لا يقول منهم المسلمين بها قبل اليوم إنهم انقبهوا بفضل ارشادنا الى عروج عقيدتهم فقوموها فلا تحصل البراءة من معابتها للاسلام وإن حصل للمسلمين بعد اليوم على أن العيب فى العائب لا فى المعيب . ثم كيف نخفى عنهم آيات القرآن التى تشهد بالقدر وتنادى بسلطة مشيئة الله بحيث لا يستطيع مناؤها إلا أن يأتوا بما تحجه العقول السليمة ويضحك منه المنهمون لو سمعوه كما يأتى شرحه



وإيضاحه في محاله .

وإني التزمت بعون الله وحسن توفيقه الدفاع عن عقيدة الاسلام في القضاء والقدر بالدفاع عن العقيدة نفسها واثبات انه ليس فيها عار على المعتقد لكونها مسألة علمية مبنية على قواعد العقل ونصوص الاسلام لا يُستعمل الانتقاد فيها إلا بطريق تلك القواعد والنصوص والكلام ضدها بغير ذلك الطريق كادعاء تأخر المسلمين وتقاعدهم عن العمل بسبب إيمانهم بالقدر وسوسة عدائية أو مجاذفة جاهلية والاستماع لها ثم السعي في تصوير المسألة بصورة تُرضي الناقدين الغربي والمتفرنج الشرقي لجدير بأن يعد من الضعف والجهالة التي يعاب بها المسلمون المتأخرون وكذا كل حالة من المسلم لاسيما المسلم العالم المجاهد تدل على حركة قهقرية أمام المنهم الغربي أو أخيه الشرقي . ومن بواعث الأسف أن علماء الدين غدوا من كثرة الحملات عليهم من الخارج والداخل يخافون مالا يخاف من كل لومة لائم وجهت اليهم وإلى الاسلام كمخافتهم على أنفسهم أن يُرموا بالرجعية والجمود أو الاشتغال بالسياسة ومخافتهم على الاسلام أن يقال انه انتشر بالسيف فتكأن الاسلام لم يكن له مع قوة حجته سيف خضع له أعداؤه ولا ينبغي أن يكون له كما في الحالة الراهنة وكأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ليس بعام في الاسلام وأنه ليس من واجب العلماء وكأن الخلاص من الجمود إنما يحصل بالفرار حيال هجمات الجمود . فما أنا بحول الله وقوته وبمجرد قوة الاسلام في قلبي توليت النقاش والمناظرة في أصعب مسألة وأعصاها على الباحث زعمها المجددون المقلدون محل ضعف المسلمين وفي نيتي ان عشت أن أكتب في سائر مزالق التقليد .

وإني أستشعر في طروء الوهن لعقيدة الايمان بالقدر في عصر ترى فيه

قدرة الانسان على الطيران فوق السحب والغوص في لجج البحار وما اليهما من عجائب الاعمال ، اكبر قدرة الانسان حتى كأنه تغلبت من اساره وتخطى حدود القدر وتبين صدق دعوى المعتزلة بأن الانسان خالق أعماله ورجعائها على مذهب الاشاعرة فعلى الانسان المتأخر المخلوق أن يرتقى الى مرتبة الخالق مع المرتقين .

كلا ، إن الانسان مخلوق دائماً وسيبقى كذلك وإن رام أسباب السماء بسلم وكان المؤمنين بالقدر كانوا آمنوا به فيما لا يدخل تحت قدرته ولم يؤمنوا به فيما يدخل تحتها فلما اتسمت دائرة قدرته لزم انكار القدر بقدر ما اتسع من قدرته والحال أن المسألة في أتقذ ما يكون من فعل الانسان كالمسألة في أعظم ما يكون منه وأن القضاء والقدر لا يزالان على سريتهما واحاطتهما بأفعال الانسان جلّت أو قلت وإنما الغلط في رؤية القاصرين فإن سبب الرقي العصري ظن خروج الانسان من حدود القدر فالواجب أن نرده اليها ونوقفه عند حده .

هذا وإنى لقيت العجب عند نحر هذا الكتاب فمن مبغض قال إن مصطفى صبرى تمذهب بالجبر وضل بعد الهدى ومن محب قائل بوجوب الميل في مسألة القدر من الاشعرية الى الاعتزال لحث المسلمين الى السعى والعمل والتقدم ، لم يرض بمنهج الكتاب وراه معاكساً للواجب فأراد أن يحول دون آرائى التى ارتأيتها وهو يشك في نصحها ، ومن نذير تو سمحت في حديث « آخر الكلام في القدر لشرار أمتى في آخر الزمان » أخرجه الطبراني والحاكم عن أبى هريرة فتفكرت في أمرى لئلا أكون من شرار الامة وتفكرت في احتمال أن يقال هل كان التعمق في مسألة القدر معدوداً من



الضرورات الدينية ولكن شيئاً من ذلك لم يكن ليتنبى عن عزمى في تحرير الكتاب لأن سوء الظن بالايان بالقدر تلك العقيدة الاسلامية أتانا من الغرب كما بينته وأن من حق بصفة رجل شهد من كتب مضار السياق المسلمين مع التيارات المتبعة من الغرب وقرر على أن أقدم واجبات اليوم مما نعتها ومجاهدتها ، أن أرى تأييد الايمان بالقدر وتجديده من ضرورات الدين .

وقد صرح المغفور له الشيخ جمال الدين الافغانى فى رسالته التى سماها ( القضاء والقدر ) بمجىء هذه الفكرة أعنى تحميل تبعه تأخر المسلمين عن أمم العالم مقصرين فى اكتساب القوة والثروة لهم على عقيدة القضاء والقدر من الغرب <sup>(١)</sup> وصرح بخطتها ومن كلامه فى ذلك الصدد :

« ان للتاريخ علماً فوق الرواية عنى بالبحث فيه العلماء من كل أمة وهو العلم الباحث عن سير الامم فى صعودها وهبوطها وطوائع الحوادث العظيمة وخواصها وما ينشأ عنها من التغيير والتبديل فى العادات والأخلاق والأفكار بل فى خصائص الاحساس الباطن والوجدان وما يتبع ذلك كله من نشأة الامم وتكون الدول أو فناء بعضها واندراس أثرها »  
« هذا الفن الذى عدوه أجل الفنون الادبية وأجزؤها فائدة بناء البحث

(١) اطلعت على هذا بعدما سبق من قوى : « ولم أر من يلفظ لدخول فكرة اتهام المسلمين بعقيدة القضاء والقدر من اعدائهم الغربيين المستعربين جهدهم فى توهين عقائدهم الدينية » وانى اسر بوقوع تكبير قبل تكثير غير أنى نظرت فى عقل المسلمين ونشأتهم فكرة الاتهام ولقيت الذين ترددوا فى تصديق ما ذكرته فى مورد ذلك الاتهام فقلت ذلك القول فإن كان قد سبق تكبيرهم من الشيخ جمال الدين مع دوام غفلتهم لمؤيد لشكايتهم منهم الامانة لها .

فيه على الاعتقاد بالقضاء والقدر والادعاء بأن قوة البشر في قبضة مديبر الكائنات  
ومصرف الحادثات ولو استقلت قدرة البشر بالتأثير ما انحط رفيع ولا أنهم  
مجدولا تقوض سلطان»

أما الحديث الذي سبق ذكره وتضمن معجزة من معجزات نبي الاسلام  
صلى الله تعالى عليه وسلم فكشف عما يكون في آخر الزمان من بدعة  
التكلم في القدر، فأجدر به من أن ينطبق على كتابي هذا أن يكون منطبقا  
على المسلك الذي جادلته فيه وأعني به الافكار الخاطئة ضد الايمان بالقدر  
وهناك أحاديث كثيرة أخرى في ذم المكذبين بالقدر أي الذين لا يؤمنون  
بأن الله خالق كل خير وشر مثل قوله ﷺ «سيكون في أمتي أقوام يكذبون  
بالقدر»<sup>(١)</sup> أخرجه أحمد بن حنبل والحاكم عن ابن عمر وقوله (سنة لعنتهم  
ولعنتهم الله وكل نبي بحجاب الزائد في كتاب الله والمكذب بقدر الله والمتسلط  
بأهرووت فيعز بذلك من أذله الله وينزل من أعزه الله والمستحل لحرم الله  
والمستحل من عترتي ما حرم الله والتارك لسنتي) أخرجه الترمذي والحاكم  
عن عائشة والحاكم عن علي وقوله (سبعة لعنتهم وكل نبي بحجاب الزائد في  
كتاب الله والمكذب بالقدر والمستحل حرمة الله والمستحل من عترتي ما حرم  
الله والتارك لسنتي والمستأثر بالقيء والمتجبر بسلطانه ليعز من أذل الله وينزل  
من أعز الله) أخرجه الطبراني عن عمرو بن شعوى وقوله (أخاف على أمتي  
من بعدى ثلاثاً حيف الأئمة وإيماناً بالنجوم وتكذيباً بالقدر) أخرجه  
ابن عساكر عن أبي محجن وقد اعتبر الشراح ما جاء في الحديث الاول من

(١) أي لا يصدقون بأن الله تعالى خالق لأفعال العباد من غير شر «شرح الجامع  
الصغير للمناوي»



ذم الكلام في القدر في سياق الاحاديث الأخر وما فيها من الوعيد على التكذيب وعدم الايمان به .

وصفة الكلام أن التنذر الوارد في الاحاديث بشأن القدر غير متوجه الى مذهب الاشاعرة الكاملي الايمان بالقدر بل موجه الى مذهب المعتزلة وأحفادهم المقتفين بآثار الغريبيين فان تكلمت أنا في القدر فلم يكن ذلك مني لانكاره بل لاثباته وتجهيد الايمان به وما كنت بحاجة الى التكلم فيه لو لم يتكلم غيري ضده وقد كان لا ينظر إلى مذهب المعتزلة في مسألة أفعال العباد بنظر الاعجاب فلماذا عد ذلك بعد تفرجه حسناً مرغوباً فيه حتى عند علمائنا ؟ أما عندي فهذا التحول منهم أسس بالكرامة من متابعة المعتزلة مباشرة<sup>(١)</sup> وبعبارة أخرى كان اتهم مذهب الاشاعرة في القديم لما تضمنه من الجبر ، باستلزام عدم صحة مسئولية العباد عن أعمالهم في الآخرة لا يكفي في كف العلماء عن ترجيحه على سائر المذاهب فكفى اتهمه اليوم بكونه سبباً للتأخر في الدنيا في اسقاطه عن عيون العلماء وترجيح مذهب المائريدية بل المعتزلة عليه .

نعم بلغ الحال في عصرنا أن صار يجاهر بعض من ألقاهم وأصحابهم من علماء الدين الأفاضل ، بتقليد المعتزلة في مسألة أفعال العباد غير مبال بسوء موقعه عند المسلمين فكان الاسلام لامألة فيه سبقت باسم القدر وكانت موضع عنابة وذم منكره بلسان النبوة ، ولم يكن ليستهان بأمره بتقليد

(١) وما يجب ان يفهم اليه ان العلم في عقيدة القضاء والقدر لم يعد المسلمين من عقلاء الغريبيين ذوي الآراء السامية بل من مؤلفيهم المتعصبين ضد الاسلام او من ملاحدهم الذين دينهم معاداة الاديان عامة والاسلام خاصة لكونه الفضل الاديان وأقواها وقوة في وجوههم وانهم هم القدوة للمقلدين الشرقيين والامملاء الغرب وعلماءهم خاضعون لسلطة القضاء والقدر كما ذكره الشيخ جمال الدين الافغاني .

المعتزلة لولا التقليد للغرب الذي أخذ يتسامح فيه عالم الاسلام عامة ومصر خاصة من زمان .

ومن العجب أن هذا المجاهر بتقليد مذهب المعتزلة أصبح يعترف باختيار مذهب الاشاعرة ويرى لي أكثر من تعبيرى إياه ورثاني له مع أنه لو كان مذهب اليه المعتزلة حقاً ولم يكن في تقليدهم عار على عالم سني لاختار منهم من انتهت اليه زعامة العقلية الجديدة في مسألة أفعال العباد أعني امام الحرمين ولم يتخذ لنفسه مذهباً يفرق عن مذهبهم ولم يتكلف لاثبات هذا الفرق ولما تشر الشيخ المغفور له محمد عبده في اعتزاله مجاهراً باتباع امام الحرمين وكان ذلك الفاضل المجاهر بتقليد المعتزلة في أول أمره مفرماً بقول امام الحرمين ويوصيني به فلما يئس من ترويجهم عندي صرح بالاعتزال ورينا يقول أي مانع ترويه بمنعكم من القول بكون العبد موجد أفعاله بقدرته التي خلقها الله ولا يتذكر أنه لو كان كما قال لم يكن القدر سرّاً مازال نعي دون حله عقول العقلاء ولم يقلق علماء الاسلام من قديم ولم يأرقوا لوجدان أمر بين أمرين من الجبر والتفويض .

فكان شيئاً من هذا لم يكن وكان اختلاف العلماء والعقلاء الذي لا ينتهي وعناءهم الذي لا ينقضي من غير سبب يسوقهم اليه وقول الحكيم ابن رشد « هذه المسألة من أعوص المسائل الشرعية » من مذاجته وكذا قول الامام الرازي في تفسيره « الانسان مجبور في صورة مختار وهو أنه ما ينتهي اليه فهم البشر » وقول العلامة علي القاري في شرح الفقه الاكبر « وسر القدر مخفي عن البشر في الدنيا بل وفي الآخرة فتدبر قال الله تعالى ( قل لله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين ) » وقول العلامة المذكور في شرح قول



الامام أبي حنيفة ( ولم يجبر أحداً من خلقه على الكفر ولا على الإيمان )  
 « والمعنى ان الله لا يخلق الطاعة والمعصية في قلب العبد بطريق الجبر والغلبة  
 بل يخلقهما مقروناً باختيار العبد وحببه فان المكره على عمل يعمل وهو يكرهه  
 وكان المختار عنده أن لا يعمل كاللؤمن المكره يتكلم بكلمة الكفر وقلبه  
 مطمئن بالإيمان وكل المنافق الذي لا يوافق قلبه في الاقرار بالإيمان لكن الإيمان  
 محبوب للذن من كما أن الكفر مطلوب للكافر بن وهذا معنى قوله تعالى  
 ﴿ كل حزب بما لديهم فرحون ﴾ غاية الامر أن الله تعالى بفضله حبيب الينا  
 الإيمان وزينه في قلوبنا وكره الينا الكفر والفوق والمصيان والحمد لله  
 الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله وبعدله ترك هداية أهل  
 الكفر وحبب اليهم الكفر وكره لديهم الإيمان فسيحانه تعالى يفضل من  
 يشاء ويهدي من يشاء ومن يضل الله فانه من هاد وهذا من أسرار القضاء  
 والقدر بحكم الأزل لا يسأل عما يفعل » .

وكان كتاب الله المنزل لا ينادي بساطان مشيئة على كل ما كان وما يكون  
 من هدى وضلال وخير وشر وبأن العباد لا يملكون لانفسهم نفعاً ولا ضرراً  
 إلا ما شاء الله وأنهم مع كونهم أصحاب ارادة ومشيئة لا يشاءون إلا أن  
 يشاء الله .

يفس كل هذا أو يتناسى تحت غلبة التيار العقلي العصري ثم يقول لي  
 بكل هدوء « أي مانع ترونه يمنعكم من القول بكون الانسان موحداً لافعاله  
 بقدره خلقها الله فيه مختاراً في فعله وفي اختياره » يقول هذا فراداً من الجبر  
 الناتج من سلطان مشيئة الله على كل ما يحدث في الكون ويفس أيضاً أن  
 كثير من علماء الغرب قائلون بكون الانسان مسيراً لا اختياراً أي ينفون

اختياره كما في مذهب الجبر المحض .

وكان أقصى ما خوفوني به بعد أن لم يبق لهم مجال لانكار قوة الادلة  
النقلية والعقلية التي تمسكت بها في هذا الكتاب قولهم يلزم ارتفاع المسؤولية  
عن الانسان اذا وقع كل ما فعله من طاعة أو معصية تحت تأثير مشيئة الله  
الغني وفاتهم أن وقوعه كذلك ان كان حقاً يقودنا اليه تحقيق كل من العقل  
والنقل فماذا تكون فائدة تعلمنا عنه وكيف يصح القول بالمسؤولية المبنية  
على التعامي عن الحق الواقع ولا فائدة فيه سوى بناء الفاسد على الفاسد وجعل  
محمود واحد محذورين . نغير لنا أن لانسلم يلزم ارتفاع المسؤولية عن الانسان  
لكونه تحت سلطان مشيئة الله التي تتفق معها مشيئته بدون أي كراهية  
منه وان كان هذا الاتفاق من آثار سلطان مشيئة الله ، خير لنا ذلك من  
بناء مسؤوليته على استقلال مشيئته المعدوم فها خيل الى الانسان أنه يلزم من  
كونه مجبوراً في أفعاله هذا الجبر الذي لا يعدم مشيئته ورضاه أن ترتفع عنه  
تبعة أعماله ومسؤوليته عنها وكان انتهاء علم النفس الى ان الانسان مسير  
لاخير تحمل بعض علماء الغرب على القول يلزم التعديل في قوانين العقوبات  
وفق ما ينتهي اليه علم النفس ، فلن يكون ذلك التعديل الذي ينجر الى  
الغاء قوانين العقوبات ولن ترتفع المسؤولية عن الانسان في الدنيا ولن ترتفع عنه  
في الآخرة ولا يمنع عدم ارتفاعها قول علماء النفس بما قالوا فيكون الانسان  
مسيراً ويكون مع ذلك مسئولاً ويبقى التعارض المرنى بين هذا وذاك  
سر القدر .

وأما ما ينشأ من ترك المساعي ، وسقوط أهمية العمل اذا أومن بالقدر  
واستوفى حق الايمان به كما في مذهب الأشاعرة أو كما يحصل للقارئ من



مطالعة كتابنا هذا إن شاء الله فقد عقدنا في أواخر الكتاب فصلاً يزيل  
الشبهة بهذا الصدد ويثبت أنه لا وجه لذلك التوهم والآن نكتفى بلفت  
النظر إلى أن هذا الكتاب يبحث في عوامل القدر المكنونة في أفعال  
العباد التي هي بعينها عبارة عن مساعيهم فلا محل لعدم لزوم المساعي عندنا  
بل هي لازمة لزوم أساس المسألة فإذا انعدمت المساعي أعني أفعال العباد  
لم يبق موضوع الكتاب ولا مانحن نبحث فيه وأنا ندرس القدر في أفعال  
العباد ومساعيهم ولا ندرس القدر السكائن في خارج الأفعال والمساعي كما  
أن هذه المسألة المذكورة في علم الكلام بعنوان أفعال العباد فاستخرج  
ترك الأفعال من بعض المذاهب المعروفة هناك ضلال عن موضوع المسألة.  
وكما أن موقف كتابنا من الأعمال والمساعي بهذه المثابة فقارؤه الذي  
يجدد إيمانه بالقدر ويقويه بدلالته وإرشاده إن شاء الله تعالى ليس ما ينتهي  
إليه ترك العمل أو حض العاملين عليه بل التنبيه إلى القدر الداخل في أعماله  
ومساعيه وعدم الذهول عن تمثيلها معه.

هذا وقد كنت ضربت في غمرة هذه المسألة مرة أولى قبل عشرين  
سنة في كتابي الذي ألفته باللغة التركية وصحبه ( ديني مجددي ) وضمنته مسائل  
كثيرة ونشرتها قبيل مغادرتي الآستانة فأعترف بأن ما كنت بلفت  
دركها واليوم أغتمر فيها مرة ثانية وأستفرد بها في هذا الكتاب (١) كما  
يستفرد النواص درته غير آل جهداً فأتى في الأولى فإن لم انته إلى غاية

(١) وكنت كتبت الكتاب أولاً باللغة التركية ولم يتيسر لي نشره فلما انتقلت إلى  
مصر لاح لي أن أترجمه إلى العربية وإن كبر ذلك في عيني لما أتى عنيت بأعمال التركي كثيراً  
وفي الترجمة معنى التكرار كما أن فيها تكرار المعنى مع أني لانسئل على الكتابة العربية  
فوقعت أولاً في عناء من معناه فكيف أقع ثانياً في عناء من لفظه ثم رأيت أن اللاحق  
بأن يحتمل عيب اللفظ من احتمال إعباء المعنى وزدت عند الترجمة كثيراً من المباحث.

مشودة فقد بلغت بعون الله شأنوا أقرب إليها وأبعد مما بلغه فضيلة الشيخ  
المحاضر وغيره ممن كتبوا في هذا الموضوع مع أني لا ادعي تمام حل لمشكلته  
فتمام حلها في ادراك أنها لا تحل تمام الحل.

الشيخ محمد عبده قبل الشيخ محمد نجيب

اعلم أن مسألة القدر التي اتخذناها موضوعاً لكتابنا و أردنا اثباته فيه  
أن جميع أفعال العباد التي تدخل في استنطاقهم وتحصل بواسطة ارادتهم  
كببرها وصغيرها مما تراهم يقومون به كل يوم من الأعمال المعتادة لهم فهي  
واقعة تحت حكم الله وأرادته وأن ما يقع في الكون من الخير والشر الذي  
يكون مصدره الإنسان منها، كله من عند الله وليس مرادنا من مسألة  
الايان بالقدر كما يفهمه كثير من الناس أن ينظر إلى مالا يتدر وقوعه في  
الكون مما يريد الإنسان وتعلق به قدرته ومصلحته ومع ذلك لا يحصل  
عليه بحيلة القضاء والقدر دونه أو ينقلب على غير ما أرادته فيثبت منه  
وجود قدرة وإرادة أممي من قدرة البشر وإرادته ويقنع بأن كون إرادة  
الإنسان نافذة يتوقف على عدم تعارضها مع تلك الإرادة الاسمي لأن  
هذا مما لا خلاف فيه بين أهل الأديان حتى يكون محل بحث ونظر ويتخذ  
موضوع كتاب مستقل فلما نعد إلى البحث في إرادة الإنسان التي قضى  
عليها تعارضها مع الإرادة الإلهية أن ينتهي أمرها إلى الفشل وإنما نعد إلى  
إرادته التي تتفق مع الإرادة الإلهية فتكون مصدراً لأعمال وآثار تعودنا  
أن نراها منه فتجعل هذا النوع من الإرادة البشرية موضع البحث والتدقيق  
على أنه لا احتمال عندنا لتعارض إرادة الإنسان مع إرادة الله ولا تعارض  
فيما فشل من إرادته مع إرادة الله وإنما الله أراد منه الإرادة والفشل معا.



فبناء على هذا الايضاح في موضوع الكتاب الذي هو محل النزاع بين  
ذوي المذاهب الكلامية نقول ان قول الشيخ العبقري المغفور له محمد عبده في  
رسالة التوحيد عند بسط هذه المسألة : « فقد يريد ارضاء خليل فيفضيه  
وقد يطلب كسب رزق فيفوته وربما سعى إلى منجاة فسقط في مهلكة ..  
يتجه من ذلك ان في الكون قوة أسمى من أن تحيط به قدرته وأن وراء  
تدبيره سلطانا لا تصل اليه سلطته » من مزج الموضوع بشيء من غيره  
ربما يكون سبباً للتشويش على القراء ولننقل تمام كلامه هناك المتعلق  
بهذه المسألة :

### « أفعال العباد »

« كما يشهد سليم العقل والحواس من نفسه أنه موجود ولا يحتاج في  
ذلك إلى دليل يهديه أو معلم يرشده كذلك يشهد أنه مدرك لأعماله  
الاختيارية يزن نتائجها بعقله ويقدرها بمرادته ثم يصدرها بقدرته ما فيه وبعد  
انكار شيء من ذلك مساوياً لانكار وجوده في منافاته لبداهة العقل »  
« كما يشهد بذلك في نفسه يشهد أيضاً في بني نوعه كافة من كانوا مثله  
في سلامة العقل والحواس ومع ذلك فقد يريد ارضاء خليل فيفضيه وقد  
يطلب كسب رزق فيفوته وربما سعى إلى منجاة فسقط في مهلكة فيعود  
باللائمة على نفسه إن كان لم يحكم النظر في تقدير فعله ويتخذ من خبيثته أول  
مرة مرشداً له في الاخرى فيعاود العمل من طريق أقوم وبوسائل أحكم  
ويتقن غيظه على من حال بينه وبين ما يشتهي إن كان سبب الاخفاق في  
المسعى منازعة منافس له في مطلبه لوجد انه من نفسه أنه القاعل في حرمانه  
فينبى لمناصلته وتارة يتجه الى أمر أسمى من ذلك إن لم يكن لتقصيره أو

لنفاضة غيره دخل فيما لقي من مصير عمله كأن هب ريح فأغرق بضاعته أو  
نزل صاعق فأحرق ماشيته أو علق أمله بمعين فأت أو بذى منصب فمزّل  
يتجه من ذلك إلى أن في السكون قوة أسمى من أن تحيط به قدرته وأن وراء  
تدبيره سلطانا لا يصل إليه سلطنته فإن كان قد هداه البرهان وتقويم الدليل  
إلى أن حوادث السكون بأسره مستندة إلى واجب وجود واحد يصرفه على  
مقتضى علمه وإرادته خضع وخضع ورد الأمر إليه فيما لقي ولكن مع ذلك  
لا ينسى نصيبه فيما بقي فالله من كما يشهد بالدليل وبالعيان أن قدرة مكون  
التكائنات أسمى من قوة الممكنات - يشهد بالبدهة أنه في أعماله الاختيارية  
عقلية كانت أو جسمانية قائم بتصريف ما وهب الله له من المدارك والقوى  
فيما خلقت لأجله وقد عرف القوم شكر الله على نعمه فقالوا هو صرف العبد  
جميع ما أنعم الله به عليه إلى ما خلق لأجله .

« على هذا قامت الشرائع وبه استقامت التكاليف ومن أذكر شيئا منه  
فقد أنكر مكان الإيمان من نفسه وهو عقله الذي شرفه الله بالخطاب في  
أوامره ونواهيه . »

« أما البحث فيما وراء ذلك من التوفيق بين ما قام عليه الدليل من أحاطة  
علم الله وإرادته وبين ما تشهد به البدهة من عمل المختار فيما وقع عليه الاختيار  
فهو من طلب سر القدر الذي نهينا عن الخوض فيه واشتغال بما لا تكاد تصل  
العقول إليه وقد خاض فيه الغالون من كل ملة خصوصاً من المسيحيين  
والمسلمين ثم لم يزالوا بعد طول الجدل وقوفا حيث ابتدأوا وغاية ما فعلوا أن  
فرقوا وشتتوا فمنهم القائل بسلطة العبد على جميع أفعاله واستقلاله المطلق وهو  
غرور ظاهر ومنهم من قال بالجبر المطلق وصرح به ومنهم من قال به وتبرأ



من اسمه وهو هدم للشرعية ومحو للتكاليف وإبطال لحكم العقل البديهي وهو  
عماد الايمان »

فقد يظهر من كلامه الذي نقلناه بنصه ولا سيما قوله :  
« فان كان قد هداه البرهان وتقويم الدليل إلى أن حوادث الكون  
بأسره مستندة إلى واجب وجود واحد يصرفه على مقتضى علمه وإرادته  
خشع وخضع ورد الأمر إليه فيما لقي ولكن مع ذلك لا ينسب نصيبه فيما بقي »  
ان الانسان مفوض إليه ايجاد أفعاله فيما لم يلق مانعاً يمنعه منه وليس من  
واجبه أن يرد الأمر فيه إلى واجب الوجود الذي حوادث الكون بأسره  
مستندة إليه ، أى يظهر من كلامه مع ما فيه من التناقض أنه يختار مذهب  
المعتزلة وقوله :

« كما يشهد سليم العقل والحواس من نفسه أنه موجود ولا يحتاج في ذلك  
إلى دليل يهديه أو معلم يرشده كذلك أنه مدرك لأعماله الاجتهادية بزن  
نتائجها بعقله ويقدرها بإرادته ثم يصدرها بقدرة ما فيه » يدل على ذلك دلالة  
أظهر من دلالة القول الأول ومما يلفت إليه النظر أنه لم يصرح بكون أفعال  
العباد مخلوقة لله تعالى ، ومع هذا فالشيخ يرد مذهب الاعتزال في أخريات  
كلامه ويصفه بأنه غرور ظاهر ويرد مذهب الجبر ومذهب الاشاعرة الذي  
عبر عنه بالقول بالجبر والضرور من اسمه ويصف كلامهما بأنه هدم للشرعية  
ومحو للتكاليف وإبطال لحكم العقل البديهي والحال ان كلمات الشيخ فيما  
ذهب إليه من قبيل القول بالاعتزال والضرور من اسمه فكما قال هو عن الاشاعرة  
إنهم قالوا بالجبر وتبرءوا من اسمه فالشيخ نفسه يتبرأ من مذهب الاعتزال ثم  
لا يختلف عنهم في مسلك النفوذ / فهل في ظنه أنهم ينكرون وجود قوة

أسمى من قوة الانسان عند ما يوقع أفعاله مع أنهم معترفون بوجود قدرة إلهية فوق قدرة الانسان وان قدرة الله مرجع قدرة العباد واستقلال العبد في أفعاله عندهم عبارة عن كون أفعاله الاختيارية مفوضة من الله اليه وانه قائم بتصرف ما وهب الله له من المدارك فهم لا يقولون إلا كما قال الشيخ :

« قلتم من كما يشهد بالدليل وبالعيان ان قدرة مكن الكائنات أسمى من قوة الممكنات يشهد بالبدهة أنه في أعماله الاختيارية قائم بتصرف ما وهب الله له من المدارك والقوى فيما خلقت لاجله »

وربما يظن من نظر الى قول الشيخ في تصوير مذهب المعتزلة عند ما أشار اليهم من بين الغالين : « فتنهم القائل بسلطة العبد على جميع أفعاله واستقلاله المطلق وهو غرور ظاهر » أنهم يقولون بسلطة العبد على جميع أفعاله واستقلاله المطلق عن سيطرة أية قوة أرضية أو سماوية لكن تصوير مذهب المعتزلة بهذه الصورة غرور ظاهر فهو ان كان يظن أنهم ينسبون الى العبد قدرة واستقلالاً فوق ما نسبته نفسه اليه فقد أخطأ في فهم مذهبهم وعده غروراً ظاهراً ومنشأ الخطأ ظن أن موضوع الخلاف في هذه المسألة بين أهل المذاهب هو أفعال العباد مطلقاً والحال أن موضوع الخلاف أفعالهم التي تدخل تحت قدرتهم وتصدر عنهم فعلاً كما تبيننا عليه حتى ان الأفعال التي يرونها داخلة تحت قدرتهم ولا يفعلونها لما نفع خارجة عن الموضوع بل خارجة عن أفعال العباد لعدم صدورها عنهم فعلاً .

نعم ان اعتراف الشيخ بإحاطة ارادة الله التي لا تخرج عنها أفعال العباد الاختيارية ولا ارادتهم التي تنقسم تلك الأفعال ، لا يتفق ومذهب الاعتزال (١)

(١) ذكر الشيخ في آثابه أن إحاطة عز الله لا تأثير لها في أفعال العباد الاختيارية لا بالذات ولا بالآثار وسكت عن تأثير ارادته المحيطة فيها .



لكنه ما أغفل تعقيب ذلك بدعوى البداهة في عمل المختار فيها وقع عليه  
الاختيار مصرحاً بأن هذين الامرين اللذين قام على أحدهما الدليل وشهدت  
البداهة بالآخر لم تكمد العقول نجد طريقاً الى التوفيق بينهما فالبحت في ذلك  
معدود من طلب سر القدر والسعي في إذاعته عبثاً وقد نهينا عن الخوض فيه  
ونحن نعلم في هذا الكتاب إلى [آثبات أنه لا شيء في الكون يعزب عن  
إحاطة ارادة الله ومع ذلك فإن الانسان مختار في أفعاله فذهب الشيخ اذن  
الذي لا يرضى بذهب المعتزلة والجبرية والاشاعرة مذهباً له لا يبعد عما ذهبنا  
اليه في كتابنا وحاولنا تأييده غير أننا مصرحون بشمول ارادة الله شمولاً  
لا يخرج عنه أفعال العباد الاختيارية ولا إرادتهم الجزئية بشهادة قوله تعالى  
(وما تشاءون إلا أن يشاء الله) المتكرر في السورتين من كتابه ويجهلون  
بقدر الطائفة في التوفيق بين الحقيقتين من شمول ارادة الله واختيار العباد  
وقائلون فيها وراء الطائفة بأنه لا يلزم من محجز عنواننا عن تأليفهما عدم  
امكان اثباتهما في علم الله وفي نفس الامر ما دامتا حقيقتين ثبتت  
أحدهما بالدليل وشهدت بالآخرى بداهة العقل فالحقيقتان الثابتتان في  
حد ذاتهما لا بد وأن لا تكون أحدهما مضادة ومنافية للآخرى اذ  
لا تنافي بين الحقائق والا لزم عدم ثبوت واحدة منهما حال كون المفروض  
ثبوتها فلو تركنا هاتين الحقيقتين الظاهرتين في مظهر التضاد معرضين عن  
التوفيق بينهما غير مصرحين ولا متأكدين بكون موقع كل منهما  
محفوظاً فغيرنا لا يتركونهما وحالهما فيرونها متعارضتين ويخصصون القضية  
الاولى العامة بالذاتية الخاصة فان لم يفعلوا ذلك عمداً تفعلد عقولهم من حيث  
لا يشعرون وفي النتيجة يكونون ملزمين عموم القضية الاولى بقول الماتريدي بأن

الارادة الجزئية غير مخلوقة وتكافئ الشيخ الكبير محمد بن حنبل في تأويل قوله تعالى ( وما تشاؤون إلا أن يشاء الله ) ليقطع ارتباط مشيئة العباد بمعنى ارادتهم الجزئية بمشيئة الله وسيجيء الكلام عليه بما يقتضيه القارىء . كله من تغليب القضية الثانية على القضية الاولى حتى أن هجوم الشيخ محمد عبده على مذهب الاشاعرة بأشد مما هجم على مذهب المعتزلة من هذا التغليب أيضا (١) وفي الحق ان اتهام مذهب الاشاعرة بتهمة كونه هدماً للشريعة ومحواً لتكاليف شديد جداً فإذا فعل الاشاعرة ؟ وما ذنبهم إذ قالوا بكون أفعال العباد مع ارادتهم الجزئية المتعلقة بها مخلوقة لله تعالى وما هو إلا مقتضى شمول ارادة الله الذي اعترف الشيخ نفسه بأنه ثابت بالدليل فهم قائلون بأحاطة ارادة الله وثابتون في القول به وهم مع ذلك قائلون أيضاً بمضمون القضية الثانية أعنى عمل الاختيار فيما وقع عليه الاختيار والشيخ يعرض بهم كأنهم لا يقولون بعمل المختار فيما وقع عليه الاختيار . ولم يقل الاشاعرة بالجبر المطلق ولا أنكروا اختيار العباد وبالاخص لم يمر ببالهم انكار كونهم مكافئين وإنما عزا اليهم الشيخ هذه التهمة من حيث أنهم قالوا بشمول ارادة الله الذي قال به الشيخ أيضاً وصدقوا في القول به وثبتوا فيه وقد دخلت في دائرة إحاطة ارادة الله ارادات العباد الجزئية وسيجيء إثباته بأدلة النقلية والعقلية

(١) ولا يقال ان هدف الشيخ في تلك الحقبة الشديدة مذهب الجبرية لا الاشاعرة لأنها تعيقها على السواء بل أطلقها بمذهب الاشاعرة أولى لكونه أقرب مع ان مذهب الجبر المحض انعرض اهل في أواخر القرن الرابع من الهجرة ولم يبق لهم أثر ولا يوجد من في هذا الزمان الذي راجت فيه الشكاية من عقيدة القضاء والقدر من سني وشيخي وزيدى واسماعيلي وروماني وسارماني يرى مذهب الجبر المحض كما ذكره الشيخ العلامة جمال الدين الافغانى فلو حملنا وجهة حقبة الشيخ محمد عبده وشكاية الشيخ محمد بن حنبل من « الذين اتبعوا ما هم معنى القضاء والقدر فجيئوا على تنبيط هم العاملين وبث روح الكسل والتفاعد عن العمل » إلى مذهب الجبر المحض لذهبت حقبة الاول وشكاية الثاني عنها وهدرنا .



كما دخلت أفعالهم الناشئة عنها فاستخرج منه الشيخ لزوم كونهم مسلمين  
الاختيار ولزوم هدم الشريعة ومحو التكليف وهل يرجع الشيخ اذن عن  
قوله باحاطة ارادة الله الذي بناء على ثبوتها بالدليل ؟ فان كان لا يرجع عنه فما  
ورد على الاشاعة فهو و ارد عليه ، وهل ان حججه العقول عن التأليف بين  
الحقيقتين اللتين ثبتت إحداهما بالدليل وعلمت الاخرى بالبدهة ، لم يكن  
القصد منه الى محافظة حقهما معا بل تقض أولاهما بأخراهما ؟ إلا قاين صعوبة  
التأليف بينهما المبالغ فيها المعترف بها وأين سر القدر الذي لا تكاد تصل  
اليه العقول اذا نال العباد في أفعالهم الاختيارية تفويضا تاما من الله وخلق  
التعديل والتخصيص على حسب ذلك بقضية شمول ارادة الله فالمسألة اذن  
تكتسب بساطة ظاهرة ويكون قد عيد الى أمر التأليف الذي أظهر العجز  
عنه وأوجب الكف بأضر وجه وأضله .

**الوجه** عجيب من مثل الشيخ محمد عبده كيف ساع له وهو المشتهر بقوة  
العقل ودقة الفهم ، عيب مذهب الاشعري بما عاب به ولاسيما بعد أن اعترف  
بكون التوفيق بين ما قام عليه الدليل من احاطة ارادة الله وبين ما شهدت  
به البدهة من اختيار العبد ، سرا مخزونا عن عقول البشر فالذي عابه من  
مذهب الاشعري اذن قد تضمن ذلك السر الخزون ، والذي أمال الشيخ  
الى ما ذهب اليه خلوه من ذلك السر الغامض حيث تنوزل فيه من القول  
باحاطة ارادة الله على ما تتفق مع اختيار العبد فأخل بالقضية الاولى للمحافظة  
على القضية الثانية وحصل التوفيق بينهما ولم يبق في المسألة سر ولا إشكال  
والحال أن بقاء السر والاشكال لازم معترف به عند الشيخ وانا نعود الى  
التنبيه على هذه النقطة المهمة في غير هذا الموضع .

وقول الشيخ المغفور له في رسالة التوحيد :

« ودعوى أن الاعتقاد بكسب العبد لأفعاله يؤدي إلى الإشراك بالله وهو الظلم العظيم دعوى من لم يلتفت إلى معنى الإشراك على ما جاء به الكتاب والسنة فالإشراك اعتقاد أن لغير الله أثراً فوق ما وهبه الله من الأسباب الظاهرة وأن شيئاً من الأشياء سلطاناً على ما خرج عن قدرة المخلوقين وهو اعتقاد من يعظم سوى الله مستعيناً به فيما لا يقدر العبد عليه كالاستنصار في الحرب بغير قوة الجيوش والاستشفاء من الأمراض بغير الأدوية التي هدانا الله إليها والاستعانة على السعادة الدنيوية والأخروية بغير الطرق والسنن التي شرعها الله لنا ، هذا هو الشرك الذي كان عليه الوثنيون ومن ماثلهم فجاءت الشريعة الإسلامية بمحوه ورد الأمر فيما فوق القدرة البشرية والأسباب الكونية إلى الله وحده وتقرر أمرين عظيمين هما : كسب السعادة وقوام الأعمال البشرية الأولى أن العبد يكسب بإرادته وقدرته ما هو وسيلة لسعادته والثاني أن قدرة الله هي مرجع لجميع الكائنات وأن منها ما يحول بين العبد وبين إيفاء ما يريد وأن لا شيء سوى الله يمكن له أن يمد العبد بمعونته فيما لم يبلغه كسبه جاءت الشريعة لتقرر ذلك وتحريم أن يستعين العبد بأحد غير خالقه في توقيفه إلى إتمام عمله بمد أحكام البصيرة فيه وتكليفه بما يرفع همته إلى استمداد المعون منه وحده بعد أن يكون قد أفرغ ما عنده في تصحيح الفكر وإجادة العمل وهذا الذي قررنا قد اهتدى إليه سلف الأمة فقاموا من الأعمال بما عجزت له الأمم وعول عليه من متأخري أهل النظر أمام الحرمين الجويني رحمه الله وأن أنكر عليه بعض من لم يفهمه »

« أكرر القول بأن الإيمان بوحداية الله لا يقتضي من المكلف الاعتقاد أن



الله صرفه في قواه فهو كاسب لا يمانه ولما كلفه الله به من بقية الاعمال واعتقاد  
أن قدرة الله فوق قدرته ولما وحدها السلطان الأعلى في إتمام مراد العبد  
بإزالة الموانع أو تهية الأسباب المتممة مما لا يعلمه ولا يدخل تحت إرادته ٥  
دفع عن مذهب المعتزلة تحت ستار التعبير بالكسب عما نسب إلى  
مذهبهم من الخلق والإيجاد ألا يرى أنه يقول بكسب العبد فيما يبلغه كسبه  
من أفعاله ولا يقول بأن الله خالق تلك الأفعال كما قال بأن العبد كاسبها بل  
يترك الله ما لم يبلغه كسب العبد وما لا يدخل تحت القدرة البشرية ويقصر  
معونة الله لعبده أيضاً على ما فوقها وعلى إزالة الموانع أو تهية الأسباب كل  
ذلك ظاهر من صريح كلماته التي نقلناها أما القول عن يخلق ما يكسبه العبد  
ومن يكون مكسوب العبد مخلوقه فالشيخ محافظ على السكوت عنه ولهذا  
لم نحمل مذهبه على مذهب الماتريدي فهو لا يرى حاجة أفعال العباد الاختيارية  
التي تدخل تحت قدرتهم للحصول في ساحة الكون بعد إزالة الموانع عنها أو  
تهية الأسباب لها مما لا يعلمونه ولا يدخل تحت إرادتهم ، إلى غير كسبهم فظهر  
أن هذا الكسب عين الخلق والإيجاد الذي يقول به المعتزلة غير مفترق عنه  
إلا بالاسم وإن كل ما ذكره الشيخ على طوله وأجاده في تصويره وتمحيصه  
لا يخالفه فيه أهل الاعتزال إلا في تعبير الكسب بدل الخلق فهو مذهب  
التفويض الذي يلخص به مذهبهم إذ لا شبهة في أن المعتزلة أيضاً معترفون  
بكل ما ذكره الشيخ في تحديد قدرة العباد واحتياجهم إلى الله لأن عدم  
بالمعونة فيما لم تبلغه قدرتهم وأن قدرة الله هي مرجع الكائنات وأنت من  
آثارها ما يحول بين العبد وبين انفاذ ما يريد فكل يظن الشيخ أنهم أنكروا  
القدر ما يتعلق منه بأفعال العباد وما يتعلق بغيرها فذموا بذلك ولعنوا وهل

يتصور منهم انكار القدر على اطلاقه وادعاء أن الانسان يقدر على كل شيء ولا توجد فوق قدرته قدرة ؟ وفي قوله « وان لاشيء سوى الله يمكن له أن يمد العبد بالمعونة فيما لم يبلغه كسبه » وقوله « ورد الامر فيما فوق القدرة البشرية والأسباب الكونية الى الله وحده » دلالة ظاهرة على أنه فيما بلغه كسبه وقدرته غير منقتر الى معونة الله .

لا يقال ان مراده مما لم يبلغه كسب العبد هو الخلق فالله يمد العبد بمعونته يخلق ما كسبه وينطبق كلامه على مذهب القائلين بأن الله خالق أفعال العبد والعبد كاسبه ، لأننا نقول اذا كان المراد مما لم يبلغه كسبه هو الخلق فما المراد مما بلغه كسبه اذ لا معنى لأن يكون كسب العبد بلغ كسبه بنفسه فاحتاج الى مدد الله ومعونته في الخلق فتعين أن يكون مراده مما بلغه كسب العبد ما يبلغ خلق الله منه من ايجاد أفعاله التي تتعلق بها قدرته ويميز عنها بالأفعال الاختيارية فالعبد عند الشيخ يوجد ما يبلغه كسبه من أفعاله ويحتاج فيما وراء ذلك الى معونة الله ولا يحتاج اليها فيما يبلغه كسبه .

على أن القائلين بأن الله خالق أفعال العباد لا يقولون إن الله يمد العبد بمعونته في الخلق لأنه مشعر بأن العبد يكسب بنفسه ويخلق بمعونة الله فالخلق أن الشيخ يدافع عن مذهب الاعتزال كما قلنا تحت ستار التعبير عن الخلق والابجاد بالكسب ويدعي ما قلنا ان المعروف بكونه مرميا بتهمة الاشراك بالله التي يجتهد الشيخ في ازالتها إنما هو مذهب المعتزلة لا مذهب القائلين بأن العبد كاسب فعله والله خالقه <sup>(١)</sup>

(١) ولو فرضنا بعد كل هذه الموانع أن الشيخ على مذهب الماتريدية فهو لا يثبت له حق التشريع على مذهب الاشاعرة واتهامه بالهم الثقيلة ويستلزم للقاري أن مذهب الماتريدية ليس بأقل منسوخ من مذهب المعتزلة



وقول امام الحرمين الذي أيد به الشيخ كلامه وهو ما قاله الامام في  
النظامية ونقله ابن قيم الجوزية على طوله في (شفاء العليل رقم ١٢٢) مؤداه  
تقرير مذهب المعتزلة بأسلوب رائع وكلمات الشيخ لا تقل بلاغة عنه غير ان  
في كلام امام الحرمين تصريحاً بوقوع أفعال العباد بالقدره الحادثة وقد منع  
الشيخ نشره عن التصريح به لكن استظهاره بقول امام الحرمين يدل على  
انه يتابعه في رأيه ويؤيد ما قلنا من ان الشيخ معتزلي مستتر في مسألة  
أفعال العباد .

ثم ان الشيخ الذي لا يوجب على الموحد الا اعتقاد ان الله صرفة في  
قواه فهو كاسب لا يمانه ولما كلف به من بقية الاعمال ، بماذا يجيب لو سألناه  
عن قوله تعالى ﴿ ان الذين حققت عليهم كلمة ربك لا يؤمنون ولو جاءتهم  
كل آية ﴾ ولماذا لا يكتسب هؤلاء الذين حققت عليهم كلمة ربنا ايمانهم ألم  
يصرفهم الله في قواهم وبعد ما جاءتهم كل آية فان قال جوابه في تنمة كلامي  
وهو « ان الله وحده السلطان الاعلى في اتمام مراد العبد بازالة الموانع أو تهينة  
الاسباب المنعمة » قلنا هذا انما يتصور اذا كان الايمان مراد العبد وهو  
يريد به ويكسبه لكن الآية تلفت الى الذين لا يريدون الايمان ويأبون  
كسبه لكونهم قد حققت عليهم كلمة الله اليس هذا يدل على أن كسب العبد  
أيضاً بيد الله وأن القول بكونه في يد العبد نوع من الاشراك كما قال علي  
رضي الله عنه لمن قال « انى أملك الخير والشر » ( تملكهما مع الله أو بدون  
الله فان قلت مع الله فقد ادعيت أنك شريك لله ) الى آخر ما روى عنه  
ونقل في شرح المقاصد ولا شبهة في ان من ادعى كونه مالكاً للخير والشر  
لم يرد الخير والشر كليهما وانما أراد الخير والشر اللذين تتعلق بهما قدرته

في مقال  
عبد  
صالح  
والمهم  
في  
الكتاب  
الذي  
هو  
الكتاب  
الذي  
هو  
الكتاب

وكسبه كالم يرد المعتزلة القائلون بسلطة العباد أفعالهم على سلطانهم على جميع أفعالهم كما عزا اليهم الشيخ بل أرادوا سلطانهم على أفعالهم التي تدخل تحت قدرتهم وهو ظاهر .

إمام الحرمين وابن قيم الجوزية قبل الشيخ محمد عبده

أما كلام إمام الحرمين في مسألة خلق الأعمال الذي قدمنا الإشارة إليه فقد كان في نيتي أن لا أنقله بنصه استغناء عنه بما نقلته من كلام الشيخ محمد عبده ثم ما وسعني أن لا أنقله مخافة أن يظن أنني خفت تأثير كلام الإمام علي القاري وقد لقيت أناساً معجبين به من أهل العلم فرأيت من الواجب نقله بالرغم من طوله ثم انتقاده عليه ثم رأيت أن ذلك يضاعف في طول مقدمة الكتاب وقد باغت فيها ما يربو على ما اعتيد منها فأرجأه إلى محله الذي سردت فيه المذاهب وانتقدتها .

فعلى كل حال يظهر أن الرأي العام العلمي في مصر منذ عهد الشيخ محمد عبده زاد اهتمامه بالثانية من القضية القائلة إحداهما بأحاطة علم الله وأرادته وثانيتهما بعمل المختار فيما وقع عليه الاختيار والثتين أوجب الشيخ المشار إليه نفسه اعتناقهما واعتبرهما ركنتين واجبي التسليم في مسألة أفعال العباد ، فأخل <sup>(١)</sup> بالتوازن بينهما ومال إلى مذهب المعتزلة أو ما يقرب منه بأجراء التعديل والتخصيص في القضية الأولى وتبرأ من مذهب الأشاعرة أيضاً ورماه وراء ظهره ولم يذهب إلى أن الأشاعرة أيضاً أدخلوا بالتوازن حيث وجهوا زائد اهتمامهم إلى القضية الأولى وبخسوا الثانية حقها لكنني

(١) ضمير هذا الفعل وما يتلوه من الأعمال راجع إلى الرأي العام العلمي بمصر



لا أسلم أولاً بما ذهب اليه في مذهب الاشاعرة

وثانياً ان زيادة الاهتمام بالقضية الثانية وزحزحة الاعتقاد بالقضية الاولى واضعاف الايمان بالقدر في ضمن ذلك لما أنها قد تسربت الى المسلمين بين تيار الافكار الذي أتاهم من الغرب وأضلهم السبيل ، أراه أضرّ بهم من الاخلال بالتوازن في شكل يعاكس أو يرمي به مذهب الاشاعرة/ أما حديث كونه هدماً للشريعة ومحواً للتكاليف فرمي طائش وظلم فاحش / الشيخ مقلد لامام الحرمين في هذا الرمي وستعرف قيمته في الفصل المقتود للنظر في مذهب الامام وتعرف أنه ان كان ردياً صائباً فهو مشرك الالزام مع الراي أى الامام والشيخ الذي يرمى عن قومه ان كان في مذهبه فهو شريكه في اتجاه الالزام اليه وكنت أسأل الشيخ محمد عبده — لو استطعت — أى شريعة هدمها وأى تكاليف محاه ذلك المذهب الذي كان سائداً في علم الكلام ورأى الاسلام العلمى الى عهد الشيخ المغفور له وقد سلمت الشريعة الاسلامية من الهدم طول سيادته لكن انهمز ام الراي العلم الاسلامى الذى يمثل ما راج في الازمنة الاخيرة من تزيف افكار الاسلام وعقائده واحدة بعد واحدة واستبدال ماتر ضاهلنا اوربا مكانه ، لم يبق شريعة في المسلمين ولا حرمة لها منهم<sup>(١)</sup> ان الشيخ محمد عبده لا تعجبه مذاهب الاسلام ومسالكتهم التى احتفظت بالاسلام على كل حال وأدركت به الى زمان الشيخ لكنه لو شهد ما أصيب به الاسلام في مدة قصيرة مضت بعده الى يومنا واستوعبت

(١) ومن آثاره الشيخ محمد عبده القاسية على مذهب الاشعرى الذى تدور عليه صحة الايمان بالقدر كما شطط عليه بعد مطالعة هذا الكتاب انه نيم في مصر تاجمة الجباله أغنى مؤلف كتاب « علم القضاء والقدر أو سر تأثر المسلمين » فعدل على الايمان بالقدر نفسه .

مالا تسمعه العصور الطوال من السقوط والانحلال المدهش و تاب اليه تبصره  
في درس المذاهب

ومما يحجب التنبيه على أن خطة الشيخ جمال الدين في تمحيص المسألة  
أقوى وأسلم من خطة تلميذه الشيخ محمد عبده رحمهما الله فالشيخ جمال الدين  
لذي نص على أن :

« الاعتقاد بالقضاء والقدر يؤيده الدليل القاطع بل ترشد اليه الفطرة  
وسهل على كل من له فكر أن يلتفت الى أن كل حادث له سبب يقارنه في  
الزمان وأنه لا يرى من سلسلة الاسباب إلا ما هو حاضر لديه ولا يعلم ماضيها  
إلا مبدع نظامها وأن لكل منها مديخلا ظاهراً فيها بمدد بتقدير العزيز العليم  
وارادة الانسان إنما هي حلقة من حلقات تلك السلسلة وليست الارادة إلا  
أثرآ من آثار الادراك والادراك انفعال النفس بما يعرض على الحواس  
وشعورها بما أودع في الفطرة من الحاجات فلظواهر الكون من السلطة على  
الفكر والارادة مالا ينكره أبداً فضلا عن عاقل وان مبدأ هذه الاسباب التي  
ترى في مظاهر مؤثرة إنما هو بيد مدبر الكون الاعظم الذي أبدع الأشياء  
على وفق حكمته وجعل كل حادث تابعاً لشبهه »

قال القول الخامس في هذا الباب وان أفاد كلامه قبل هذا أن لامباد جزءاً  
اختيارياً في أعمالهم ويسمى بالكسب وهو مناط الثواب والعقاب وهذا  
الكلام ان كان أشبه بمذهب الماتريدية فليس بآب عن مذهب الاشاعرة  
الذين شنع عليهم تلميذه الشيخ محمد عبده ، والشيخ جمال الدين لم يقع في  
مثل ذلك الخط .



## المذاهب المشهورة في أفعال العباد

قبل الشروع في تفصيل المذاهب وتحصيلها أريد أن أذكر خلاصة ما أعتقد في مسألة أفعال العباد فذهبي الذي أريد اثباته في هذا الكتاب أن العباد يفعلون بإرادتهم واختيارهم ما يريد الله أن يفعلوه ولا يجبرون عنه فالنظر إلى أنهم يفعلون ما يفعلون باختيارهم فهم مختارون وبالنظر إلى أنهم لا يختارون إلا ما أراد الله أن يختاره ولا يجبرون عنه فهم مجبورون أو كأنهم مجبورون وأنا لا أقول كما قال بعض أئمة الدين واختاره المحققون (لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين) بل أقول جبر وتفويض معاً جبر يفرق عن الجبر لعدم مصادمته لأداة الجبر وتفويض يفرق عن التفويض لعدم اختيار المفوض إليه إلا ما أراد المفوض فالإنسان يفعل ما يشاء ولا يشاء إلا ما شاء الله أن يشاء فهو يفعل ما يشاء الله ويشاء هو نفسه معاً فهناك تفويض لآله يفعل ما يشاء وهناك جبر أو ما يشبهه لأنه لا يفعل غير ما يشاء الله وهذا أي جمع الجبر مع التفويض والتسبير مع التعجير من خواص قدرة الله تعالى لا يقدر عليه جبار غيره تعالى فان عد الإنسان بموقفه هذا مجبوراً في أفعاله فهو مجبور لكنه مجبور غير معذور

ومذهبي هذا بكل أركنيه يشتمل عليه قوله تعالى (ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء ولتسألن عما كنتم تعملون) ففيه تبيان للمسألة المعنى بتحقيقها في هذا الكتاب ومن أجل ذلك حليت به صدور فتلك الآية خلاصة مذهبي الذي أطمئن إليه بين المذاهب وأي مذهب يفوته الاهتمام بمجموع الأركنين ويقصر نظره على أحدهما فيخل بالآخر

فأني رادّه على أصحابه وأنصاره ومن الله التوفيق .  
والآن نسرد المذاهب :

قد ذكرنا في مقدمة الكتاب بعض المذاهب في مسألة أفعال العباد  
كمذهب الشيخ محمد عبده وانتهينا من نقده قبل الشروع في سرد المذاهب  
ونقدتها وكلن السبب في تعجيل ما عجل منها فأدرج مع طول بحثه في المقدمة  
شدة تعلقه بأسباب تأليف الكتاب وقد ميزه عن المذاهب عدم اشتهاؤه عند  
المسكمين اشتهاؤ سائرهما كما ميزت مذهب الشيخ الأكبر شدة بطلانه فأخرناه  
إلى خاتمة الكتاب <sup>(١)</sup> وليس بصير على القاري\* اللبيب أن يجمع المذاهب  
المذكورة في الكتاب ويرتبها في ذهنه كما يشاء .

في أفعال الانسان الاختيارية مذاهب ثلاثة رئيسية مذهب الجبرية  
ومذهب المعتزلة ومذهب الاشاعرة فخصول الافعال المذكورة على مذهب  
الجبرية بقدره الله فقط ولا قدرة للانسان وعند المعتزلة له قدرة وبها تقع تلك  
الافعال وعند الاشاعرة له قدرة لكن لا تأثير لقدرته والله هو خالق أفعاله  
وعلاقته بأفعاله عبارة عن كونه محلاً لها وعن مقارنة قدرته التي لا تأثير لها  
فيها بقدره الله المؤنزة فإذا فرضنا باخرة كبيرة تنقل عشرات آلاف طن  
من الاحمال أو قطاراً كبيراً من قطر السكة الحديدية ثم فرضنا طفلاً صغيراً  
يسوق الباخرة أو القطار ويحفظهما عند حركتهما وشبههما اشتراك قدرة  
الانسان في أفعاله مع قدرة الله باشتراك قوة هذا الطفل في تحريك تلك  
الباخرة أو ذلك القطار ، أفهمنا حصة اشتراك قدرة الانسان في أفعاله تقريباً  
وإنما قلنا تقريباً لأن لقوة الطفل تأثيراً ما واشتراكا ولو أقل قليل كنسبة

(١) أما الجاهل الجريء الذي ذكرناه في أول الكتاب قبل الجميع فلا نعلمه مذاهباً  
يدخل في صف مذاهب العلماء والمتابعين



الواحد الى المليون أو المليار في تحريك تلك الوسائط الناقلة الكبيرة ولا تأثير لقدرة الانسان أصلا في أفعاله الحاصلة بقدرة الله عند الاشاعة ولكن الفرق بين القول بوجود القدرة وعدم تأثيرها وبين القول بعدم القدرة في غاية الصعوبة والاشكال يضربون المثل في الامور التي لا أثر لوجودها بأنها أخفى من كسب الاشعري - أي أخفى مما ينسب الى الانسان في أفعاله ويعبر عنه بالكسب - ويقولون ان مذهبه يرجع الى الجبر .

وتعلق المدح أو الذم بالانسان من أفعاله على هذا المذهب انما هو لكونه محلا ومظهرا لتلك الأفعال لا لكونه فاعلها <sup>(١)</sup> كما أن الانسان يمدح لحسنه ويذم لقبحه مع أن شيئا منهما لم يكن أثر صنعه وانما مناسبتهما له مناسبة الحال مع المحل .

أما الثواب والعقاب وترتيبهما على أفعال البشر فلم يكن باستزاهما أيهما بل بمحض جريان عادة الله بترتيبهما عليهما فكما أن وقوع الاحتراق عند مماسة النار لا ينشأ من ذات النار وطبيعتها بل بمحض جريان سنة الله على خلق الاحتراق عند ذلك <sup>(٢)</sup> ولا يقال لماذا يقع الاحتراق بمماسة النار فكذلك

(١) واعتبار كونه فاعلا واشتهاره كذلك واستناد تلك الأفعال اليه بمقتضى قاعده الجو استنادا حقيقيا مرجع كل ذلك الى العرف المبني على الظاهر ونحن لا نعتمد به هنا بل نبحث في الحقيقة الواقعة فإذا نظرنا الى النحو والى عرف التفاهم والتخاطب فالانسان يرى في موقع الفاعل بالنسبة الى أفعاله غير الاختيارية أيضا التي لا خلاف بين المذاهب في أنه لم يفعلها كمرض زيد ومات عمرو ثم انه لا يلزم من كون الله تعالى هو خالق أفعال عباده وفاعلها أن يكون هو متصرفا بها بل المتصرف بها محلا لا موجدها كما ان الياض صفة الجسم ومخلوق الله تعالى هذا البيان لا دليل في وقوع أفعال العباد مستند اليهم في الآيات والاحاديث على كونها موجودة بقدرتهم لانها واردة على عرف التفاهم .

(٢) والله تعالى يخالف عادته هذه ان شاء فلا تحرق النار عند ذلك . ويقال لئله ( غارق المادة ) لكونه على خلاف عادة الله وغوارق الامادات تدور في دائرة الممكنات

يثيب الله عباده أو يعاقبهم بمقتضى سنته الجارية على كونهم محالّ أفعال ومظاهرها ولا يقال لماذا يقع هذا الثواب أو ذاك العقاب لانه تعالى (يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد) ولا معقب لحكمه .

ومع تقي المناسبة في اثابة العباد أو معاقبتهم بأفعالهم التي يخلقها الله فيهم مناسبة المعلول بعلة فلا يلزم تقي كل مناسبة في اثابة أو معاقبة العباد الكائنين محالّ الخير أو الشر وحسبهم مناسبة المحلية للخير والشر .

نم ان أفعال الانسان التي يتعلق بها الثواب والعقاب لها علاقة بالانسان زيادة على كونه محلا لها وهي مقارنة تلك الافعال باختياره وارادته ولا توجد هذه العلاقة في الافعال التي يتعلق بها المدح والذم فقط ولا يتعلق الثواب والعقاب كالصحة والمرض والحسن والقبح وهذا القسم من الافعال لا يعد فعلا للانسان وان صح كونه فاعلا محورياً لصيغ الافعال المشتقة منها فيقال صح زيد ومرض وحسن وقبح ولا يقال فعل الصحة والمرض والحسن والقبح وهو فاعلها . أما القسم الاول من الافعال أعني الذي يقترن باختيار الانسان وارادته ولا تقتصر علاقته به على كونه محلا له فيصح اسناد الفعل اليه ببادته وصيغته فيقال فعل الطاعة والمعصية وهو فاعلها كما يقال صلى وصام وزنى وصرق فالخاصل أن ما يتعلق به الثواب والعقاب من الأفعال أخص مما

أعني أنها لا تحرق العقل ولا تضاده ومعجزات الانبياء من هذا القيل وانما ينكر الذين ينكرون معجزات الانبياء عليهم السلام من ملاحة الزمان ويحكمون باستحالتها لعدم تمييزهم بين خارق المادة وخارق العقل فعدم احراق النار مثلاً ممكن في حد ذاتها وعهدنا بالنار بحرقه ناشيء من كوننا وجدناها كذلك وأن الله خلقها للاحراق هو كان خلقها لغيرها وجدناها كذلك لكننا أنكرنا الاحراق منها لو أخبرنا به أحد



يتعلق به المدح والذم وأكثر علاقة بالإنسان وهو الذي يصح أن يقال عنه أنه فعله أو عمله أو كسبه لوقوعه بالاختياره وإرادته ومع هذا فلم يكن اختياره وإرادته علة مؤثرة لوقوع الفعل ولا وقوع الفعل علة مؤثرة للنواب والعقاب بل علامة لها

### أدلة الاشاعرة

لمذهب الاشاعرة القائلين بأن أفعال الإنسان مخلوقة بقدرته الله وليس لقدرة الإنسان تأثير في صنعها وإيجادها أدلة من العقل والنقل :

(١) أن جميع الممكنات مستندة إلى الله تعالى بلا واسطة وهذه قاعدة مقررة في علم الكلام ويدخل فيها أفعال العباد طبعاً قال الله تعالى ﴿الله خالق كل شيء﴾ وقوله ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾ يدل دلالة صريحة على أنه خالقهم وخالق أفعالهم ولا يتوقف الاستدلال بهذه الآية على حمل ما في (وما تعملون) على المصدرية وجعله في تقدير (وخلقكم) لأنه إن حملت على الموصولة صار المعنى (وعمولانكم) وعمولهم هو الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر أي الأثر الحاصل بالنحت والتصوير وليس معنى قولنا عمل التجار السرير أو المثال الصنم أنه أوجد الخشب والمسامير اللذين يتركب منهما السرير أو الحجر الذي يصنع منه الصنم وإنما معناه أنه أحدث الهيئة السريرية أو الصنمية فقوله تعالى (خلقكم وما تعملون) يتضمن خلق أعمالهم فإن الصنم اسم للآلة التي حل فيها العمل المخصوص فإذا كان مخلوقاً لله كان خلقه متناولاً لمادته وصورته فلو كان الله تعالى خلق الحجر الذي يصنع العباد منه الأصنام ولم يخلق الأصنام لما قال (خلقكم وما تعملون) لأن ما يعملونه الأصنام وليس الحجر بهذا

القدر يتم كون الآية دليلاً للشاعرة على المعتزلة ، أما أنها تدل على خلق الأعمال بالمعنى الحاصل بالمصدر ولا تدل على خلق الأعمال بالمعنى المصدري إذا فسرت ( ما ) بالموصولة فلا تقوم الآية دليلاً للشاعرة على الماتريدية ، فسيجيء جوابنا عنه عند الكلام على قول صدر الشريعة .

فالصراحة الواقعة في قوله ( الله خالق كل شيء ) وقوله ( والله خلقكم وما تعملون ) وقوله : ( هل من خلق غير الله ) وقوله : ( ألا له الخلق والأمر ) تصادم ما ذهب إليه المعتزلة وترده صراحة فكيف يكون الإنسان تجاه هذه الآيات خالق أفعاله أي موجدتها وخالقها والإيجاد سواء وفي مذهبهم نوع من الإشرak بالله تعالى ولا يستند عنهم بعدم كونه إشرakاً في الألوهية وادعاء انحصار المحذور فيه لأن الآيات المذكورة تنفي الإشرak بالله في الخلقية وتنطق بأنه لا شريك له فيها أيضاً وإن كان هذا النوع من الإشرak يعد دون الكفر ولا فكفر المعتزلة به .

وقوله ﷺ ( ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ) المؤيد بإجماع العلماء عليه صريح في حصول كل شيء بإرادة الله وعدم السكيات لأي شيء لم تتعلق به إرادة الله .

(٢) لو كان الإنسان موجد أفعاله لزم أن يعلمها بتفاصيلها ضرورة أن إيجاد الشيء بالقدر والاختيار لا يكون إلا كذلك كما قال تعالى ( لا يعلم من خلق ) والخال أن من خطأ خطوة في مشيه مثلاً لا يعلم - على حسب إسرعه أو إبطائه في حركته - عدد السكتات التي تخطتها (١) وليس هذا ذهباً عن

(١) والسرعة تحصل على قدر قلة السكتات التي تتخلل أجزاء الحركة والبطء على قدر كثرتها



عن العلم مع كونه عالماً بل لو سئل لم يعلم وهذا في أظهر أفعاله وأما إذا تأمل في حركات أعضائه في المشي والأخذ والبطش ونحو ذلك مما يحتاج إليه من تحريك العضلات وتمديد الاعصاب وغير ذلك فالأمر أظهر وجهه به أجلى . فان قيل ان من أراد أن يستعمل ما كينة صنعها غيره فلا يحتاج إلا الى معرفة كيفية استعمالها دون أن يعلم كيفية حركات آلاتها عند الاستعمال وموافقها في العمل وعلى هذا القياس يجوز أن يستعمل الانسان أعضائه عند أفعاله ولا يعلم أفعال الاجهزة الداخلية لأعضائه بتفاصيلها حين الاستعمال قلنا استعمال الانسان أعضائه وجوارحه لا يشبه استعمال السائق سيارته ويبدل على وجود الفرق بينهما أن للانسان علماً باستعمال أعضائه في تنوع حركاتها غير المحدودة من غير تعلم ، فقدّر ما عند سائق السيارة من العلم بسوقها الحاصل بالتعلم والتدرب ومع هذا فهو يستعمل أعضائه بمهارة وسهولة أكثر من مهارة سائق السيارة وسهولة سوقه إياها فإذا أُمِن في أمر التشبيه فالانسان يشبه السيارة نفسها لاساقها أعني أنه ذاهن عن كيفية حركاته مثلها ومع ذلك يرى أنه يملكها فوق ما يملك السائق المتعلم حركات سيارته فدل ذلك على أن المحرك غير المتحرك ولا نريد أن يفهم الجبر المحض من هذا التشبيه لان في الانسان ارادة واختياراً في حركاتها ليستا في السيارة ففيه إرادة السائق وجهل السيارة

### دليل المعترلة

قالوا : ان الانسان يدرك الفرق بالبداهة بين حركتي الصعود بصرف قوته الى العلو وحركة السقوط منه بدون اختيار وكذا بين حركة يده في حالة البطش وحركتها في حالة الارتعاش ولا يمكن إيضاح هذه الفروق إلا

يكون بعض تلك الحركات مستقدا الى قدرة الانسان وموجودا بايجاده وحصول البعض الآخر بالمجبورية من غير اختيار منه ولا ارادة .

وجواب الاشاعرة : ان وجود القدرة والارادة في الانسان بالنسبة الى بعض الافعال مسل لكن حصول تلك الافعال عند استعمال قدرته و ارادته لا يدل على أنه بتأثير قدرته و ارادته فيها ولا تصح دعوى البداهة في هذه النقطة وانما البديهي مقارنة حصول تلك الافعال بقدرة الانسان و ارادته والخال أن الاقتران بين الشئيين وان دام لا يدل على أن حصول أحدهما بتأثير الآخر إذ لا تثبت العلوية بالدوران وهذه قاعدة مقررة في محلها وزيادة على ذلك فان عمادى الخلاف في خالق أفعال العباد بين القائلين بأنه الله تعالى أو العباد أنفسهم واحتياج كل فريق الى إثبات ما ادعاه لما يكفي في الابانة عن أنه لا محل لدعوى البداهة في حصول أفعال العباد بقدرتهم وكون دعوى البداهة غير مسموعة في محال النزاع أمر متعارف بله مسألة اشتمل النزاع بين الباحثين فيها كهذه المسألة فعدم استماع دعوى البداهة فيها أولى

فان قيل للاشاعرة اما أن لا توجد قدرة في الانسان أو يكون معها تأثيرها فلما أن تختاروا الاول فتقولوا بمذهب الجبرية أو تختاروا الثاني فتستقروا مع المعتزلة فللاشاعرة أن يجيبوا على هذا الاعتراض المردد باننا نختلف عن الجبرية النصارى للقدرة الحادثة البشرية بشائنا ونعترف بأن الانسان يجد في نفسه قدرة على بعض الافعال وهذا أمر بديهي لا يمكننا انكاره لكننا رأينا وجدانه القدرة في نفسه بديهياً فقلنا بوجودها ولم نر وجدانه تأثيرها بديهياً فلم نقل بوجوده واختلفنا فيه عن المعتزلة وبنينا مذهبنا في كل ناحية مما قلنا به أو لم نقل على أمتن أساس والقدرة تفسر عند



الأشاعرة بأنها صفة من شأنها التأثير ولا يلزم لها أن تكون مؤثرة فعلاً وكان  
المانع من تأثير القدرة الحادثة أي القدرة البشرية حصول ما تعلقت هي به  
بقدره الله .

فإن ادعى خصومهم من الجبرية بأن مالا تأثير له لا تطلق عليه القدرة  
يرجع النزاع بينهم حينئذ إلى اللفظ والتسمية ثم إن وجود قدرة الله تعالى في  
الازل من غير وجود تأثيرها بناء على قدم قدرة الله وحدث مقهوراته  
وثبوت القدرة الحادثة أيضاً قبل تأثيرها عند المعتزلة القائمين في الاختلاف  
المشهور من أن الاستطاعة هل هي مع الفعل أو قبله بالشق الثاني ، يؤيدان  
رأي الأشاعرة في ذلك النزاع اللفظي أيضاً

#### تلخيص مذهب الأشاعرة

تلخيص ما يفترق به مذهب الأشاعرة عن مذهب الجبر أن الجبرية  
لا قدرة عندهم للإنسان ولا إرادة حتى ولا فعل وعند الأشاعرة له قدرة  
لكن لا تأثير لقدرة في جنب قدرة الله وله أفعال والله خالقها وله إرادة  
أيضاً تستند أفعاله إليها ولذا يعد مختاراً في أفعاله ويكفي فيه وفي تسمية أفعاله  
أفعالا اختيارية استناد تلك الأفعال إلى إرادته واختياره لكن هذه الإرادة  
والاختيار عند الأشاعرة ليست من الإنسان بل حاصلة بخلق الله ولذا  
يقال أنه على مذهبهم مختار في أفعاله مضطر في اختياره وبالنظر إلى أن فعله  
وإرادته لفعله مخلوقان لله تعالى لزم أن يكون الإنسان مضطراً فيها جميعاً  
إلا أن استناد فعله إلى الاختيار وعدم استناد اختياره إلى اختيار آخر مسبب  
وصف الأفعال بالاختيارية وهو المعنى يكون الإنسان مختاراً في أفعاله عند

what should  
1000

الأشاعرة أى ان أفعاله مستندة الى اختياره وان لم يكن هذا الاختيار بيده واستناد أفعاله الى اختياره يكون مصحح النسبة في تعبير « الأفعال الاختيارية » وأما لزوم كون الأفعال المستندة الى الاختيار الاضطرابى اضطرابية فاضطرار بالواسطة أعنى ان الأفعال نفسها اختيارية وانما يسرى الاضطراب اليها بواسطة كون الاختيار الذى تستند اليه اضطرابيا ومن هذا سموا مذهب الاشعرى بالجبر المتوسط أى الجبر بالواسطة وليس معناه الجبر المعتدل أو الجبر الناقص بل الجبر التام لكنه بالواسطة هكذا يفنى أن يفهم هذا المقام (١)

### مذهب الماتريدية

كما ان مذهب الاشاعرة متوسط بين مذهبي الجبر والاعتزال مع قربه الى الجبر وبعده عن الاعتزال فهناك مذهب بين المذهبين ايضا يعد في الوسط التام سالما من وصمة التقرب الى الجبر وهو مذهب الماتريدية فافعال العباد عندهم مخلوقة لله تعالى ولا خلاف لجمهورهم فيه مع الاشاعرة ولا في وجود قدرة العباد دون تأثيرها لما ارادة العباد فهي محط الخلاف بين الفريقين لكونها مخلوقة لله تعالى عند الاشاعرة كقدرتهم وأفعالهم وعند الماتريدية لها معنيان إرادتهم السكينة وهي مخلوقة لله تعالى أما إرادتهم الجزئية فغير مخلوقة وأمرها بأيديهم وهي ما يملكونه من أفعالهم المنسوبة اليهم

(١) وما يجب أن ينبه عليه أنه لا يلزم من انتهاء مذهب الاشعرى الى الجبر كونه مذهب الجبر بل مذهبه مفترق عن مذهب الجبر جدا وان لنا مناقشة مع مسميه بالجبر المتوسط تأتي في محلها من الكتاب



ومدار تكليفهم بها و مسئوليتهم عنها فالارادة الكلية اسم لصفة الارادة التي من شأنها ترجيح احد المقدورين من الفعل والترك والتعلق بكل واحد منها على سبيل البدل والارادة الجزئية فسروها بتعلق تلك الصفة بجانب معين فالجزئية تأنيها من تعيينها بتعين متعلقها والجزئي يطلق على كل معين ومخصص وربما جعلوا الارادة الجزئية عبارة عن صرف الارادة الكلية واستعمالها في جانب معين وعند الاشاعرة فالارادة الكلية أى الصفة التي من شأنها التعلق بكل من الطرفين والجزئية أى تعلق تلك الصفة بطرف معين كلاهما من الله وبالتلخيص إن الارادة وتعلقها ومتعلقها أى الفعل أو الترك كله من الله ولهذا يقال ان مذهبهم يرجع الى الجبر والماتريدية يسعون في التخلص من الجبر بتمليك العباد واحداً من هذه الثلاثة وهو التعلق . وعلى كون تعلق الارادة بالتعبير الآخر تصريفها واستعمالها من العباد عند الماتريدية يصير معنى ( الكسب ) المنسوب الى العبد في هذه المسألة مفهوماً بالسهولة أما على مذهب الاشعري القائل بمخلوقية الارادة الجزئية وكونها من الله أيضاً فمدخلية العباد في أفعالهم لا يجاوز الى ما وراء كونهم محالاً ومحال إرادتها واختيارها . يكون معنى الكسب المنسوب اليهم في غاية الغموض والغفاء .

ولعدم كون الارادة الجزئية التي هي عبارة عن المعنى المصدري مثل تعلق صفة الارادة أو تصريفها واستعمالها ، من الموجودات بل من قبيل « الحال » المتوسط بين الوجود والمعدوم . فتتمليكها للعباد عند الماتريدية لا يخل بقاعدة نفى خالق غير الله إذ انخلق انما يتعلق بالموجود لا بما دونه مثل الحال

وهذا المذهب هو الذي استند اليه فضيلة الشيخ بجيت في محاضراته  
وان لم يصرح به ومال بعض الميل الى مذهب المعتزلة تحت تأثير عقلية  
راجت في مصر منذ عهد الشيخ محمد عبده لكنه لم يجاره الى أن ينتهي  
الى مذهب الاعتزال ولا في غلوه في التشنيع على الاشعري وإنما وقف حيث  
يقف أكثر من رأينا من علماء بلادنا أعنى مذهب الماتريدية لما أنهم ظنوه  
أوسط المذاهب في هذا الباب وزاد عليه في نقطة وسعر فأن الظن  
لا يفتى من الحق شيئاً

### ماهو المختار من المذاهب

بعد ما بينا المذهبين المتطرفين في مسألة القضاء والقدر وهما الجبر  
والاعتزال والمذهبين المتوسطين بينهما أعنى مذهب الاشاعرة والماتريدية  
نبين أن مذهب الاشاعرة أقرب المذاهب الى الحق وأحقها بالقبول ولا  
يمنعه من رجحانه هذا نزوعه الى الجبر وكون معنى (الكسب) فيه بعيداً  
عن الفهم لا ولا تكون بساطة مذهب الماتريدية ومنهوميته مرجحته على  
مذهب الاشعري لأن مسألة القضاء والقدر أشد المسائل غموضاً ناهيك أن  
القدر سر من أسرار الله فأى مذهب يتناسب معها في غموضها فهو أنسب  
المذاهب بذات المسألة وأقربها الى الواقع وأى مذهب ينبئ عن بساطة الامر  
وسهولته على الفهم فهو أبعد عن الحقيقة وسنطلع على ما قلنا في كل مرحلة  
تتغلغل باجيازها في أعماق الكتاب والله الذي بيده كل شئ هو ملهم الصواب  
الاستدلال بعلم الله الازلى على الجبر

من أدلة الجبر المشهورة علم الله الازلى المحيط بكل ما يقع من أفعال عباده  
فما لا يزال أى في المستقبل فلا يمكنهم أن يخرجوا في أفعالهم عما سبق به علمه



تعالى وإلا انقلب جهلاً فكل إنسان يرى ويظن أنه حر مختار فهو مقيد بعلم  
الله السابق مجبور على أن تكون أفعاله وفق ما علمه الله واقعاً أو غير واقع  
وتجاء هذا الاستدلال رد مشهور أيضاً وهو أن العلم لا تأثير له في معلومه  
لا بالمتع ولا بالالزام لانه عبارة عن مجرد انكشافه عند العالم فلا يتقيد معلومه  
به ولا يلزمه أن يتبعه بل اللازم عكس ذلك وهو أن يتبع هو معلومه ليكون  
انكشافاً مطابقاً للواقع فالإنسان لا يفعل ما يفعله لأن الله يعلمه فاعله بل الله  
يعلمه كذلك لكون الواقع أنه سيفعله وهو بالنظر إلى الواقع يفعله باختياره  
والله يعلم أنه يفعله ويعلم أنه يفعله باختياره فلا جبر وفضيلة الشيخ بحسب  
ذكر هذا الرد في محاضراته وكنت أنا كتبت مفعلاً قبل ما ذكره - في  
كتابي (دينى مجدد ز)

لكن يرد على هذا الرد أن كون العلم تابعاً للمعلوم وكون اختيار العباد  
داخلاً في علم الله أى كونه يعلم أنهم يفعلون ما يفعلون باختيارهم لا يدفع الجبر  
لأن ما يفعله العباد لما تقرر وتعين في علم الله السابق على أى وجه كان فهل  
يقدر الإنسان إذا جاء وقته على أن يغير هذا المقرر المقدر فلا يفعل ما في علم  
الله أنه يفعله ويفعل ما في علم الله أنه لا يفعله ؟ فإن لم يقدر فالجبر محقق فتلك  
الأفعال التى يفعلها الإنسان باختياره أو لا يفعلها لما تعينت في الازل بكونها  
معلومة لله تعالى وسجلت في الضرورى أن يأتى بها الإنسان عند مجئ  
وقتها كما علمه الله وتكون مخالفته في خارج الامكان .

ولا يقال نقضاً لهذا الاعتراض أنه إن صح لزوم الجبر في أفعاله تعالى  
أيضاً لتقيدها بعلمه الذى يتقدمها كما يتقدم أفعال عباده وتقيدها لانا نقول  
الذى يتلقى اختيار الفاعل وبعائنه أن لا يكون مخيراً في الفعل والترك حين

الارادة لتعين أحد الطرفين قبلها أما بعد الارادة فلا يبقى الخيار على كل حال ويجب الفعل ولا يتنافى هذا الوجوب الاختيار .

فحال الانسان لما تعينت في العلم الازلى فليس في مقدوره اذا جاء وقتها ووقت استعمال إرادته فيها أن يأتي بخلافها لكن ارادته تعالى المتعلقة بأفعاله لما كانت أزلية كعلمه ولم يوجد قبل الازل أزل فالتى تعالى مختار حين الارادة وخلاصته أن العلم الازلى لا يقيد الارادة الازلية ويقيد الارادة الحادثة بعده كإرادة العباد

فعلى هذا البيان فان علم الله الازلى وان لم يقتض الجبر في أفعاله اقتضاه في أفعال عبادهم وكان من أدلة الجبر القوية ولهذا قال بعض أذكىاء المعتزلة على ما روى في شرح المقاصد لولا مسألة العلم ومسألة الداعية لما بقى مانع من أن نخرج من حاجتنا في أفعال العباد .

ومع هذا فليس بزائل امكان انخلاص من الجبر الناشئ عن علم الله الازلى لان تقرر المعلوم في العلم الازلى وان كان مقدما على وقوعه الا أن كونه ضرورى الوقوع بهذه الصورة من قبيل الضرورة بشرط المحمول أى ان وقوعه ضرورى بشرط كونه واقعاً وكل ممكن الوقوع يصير واجبه بشرط وقوعه فلما تعلق العلم الازلى بكل شئ قبل وقوعه وفق ما يقع فكان أفعال العباد التى تقع في أوقاتها باختيارهم وقعت في الازل وانكشفت لعلم الله على وفق وقوعها وأصبح وقوعها ضرورياً واجباً وعدم وقوعها مستحيل استحالته عود الشئ بعد وقوعه غير واقع مع كون كل من وقوعه وعدم وقوعه ممكناً قبل ما وقع ويقال لهذه الضرورة الحاصلة بوقوع الشئ ضرورة بشرط المحمول وهى لا تنافى امكانه في ذاته وكون الفاعل مختاراً فيه وصفوة القول



أن أفعال العباد وإن تأخرت عن علم الله الأزلي المتعلق بها في الوجود  
الخارجي إلا أنها متقدمة عليه طبيعيا تقدم المتبوع على التابع ومن هذا لا يمكن  
مخالفة علم الله لتلك الأفعال كما لا يمكن مخالفتها له فكل منهما مقيد بالآخر  
بل تقيد العلم بالمعلوم أصل لوجوب كونه موافقا له حتى أنه إذا لم يوافق  
لا يكون علما ولو لم يكن كلامنا في علم الله لقلنا أنه صورة والمعلوم أصلها ولا  
شك في أن الصورة تتبع أصلها لا أن أصلها يتبعها ويتقيد بها وهذا ظاهر  
وكاف في نفي الجبر الآتي من العلم الأزلي أما وجوب كون معلومات الله على  
وفق علمه واستحالة مخالفتها له فوجوب بالغير واستحالة كذلك أي بالغير  
بسبب استحالة الخطأ في علم الله وهي في الحقيقة عبارة عن استحالة مخالفة  
العلم لمعلومه أكثر من استحالة مخالفة معلومات الله لعلمه وكناية عن شدة  
متابعته لمعلومه ومن جملة المعلوم وقوع تلك الأفعال باختيار العباد فيجب  
كون العلم التابع تابعا في أمر الاختيار أيضا ولو وجب وقوع المعلوم من  
طريق العلم لوجب وقوعه باختيارهم وهذا الوجوب لا ينافي الاختيار  
بل يؤيده.

ومما أمكن تخفيض أفعال العباد من سلطان العلم الأزلي والافتناع بأنه  
لا ينفي اختيارهم ولا ينافيه لكونه تابعا لمعلومه الذي هو وقوع الفعل  
باختيارهم فلا ينبغي اختيارهم على علم الله بل ينبغي علم الله على اختيارهم، إلا  
إذا قلنا الكلام إلى اختيار العباد نفسه ووجهنا نظرك إليه أي إلى  
اختيارهم المتعلق بأفعالهم وكثيرا ما يعبر عنه بالارادة الجزئية - وأمضت  
في التفحص عن حقيقته وكيفية حصوله في الإنسان ينقلب إليك البصر

الارادة الجزئية

وهو حسير<sup>(١)</sup>

فأولاً ما هو الاختيار؟ وأليس الله الذي هو خالق أفعال عباده بمخالق  
اختيارهم المتقدم على أفعالهم أيضاً؟

وثانياً لو كان الاختيار من العباد ولم يكن مخلوقاً لله تعالى فهل يحصل  
ذلك فيهم بنفسه وهل ليس لله حكم وسلطان عليه؟ فهذان موقفان في غاية  
الأهمية لا يستطيع الباحث المستقصى لمسألة القدر أن يكون في غنى عن وقاء  
حقيقتها من التفكير وفضيلة الشيخ نجيت لم يعرج عليهما في محاضراته ونحن  
لأننا لجهداً في تحقيقهما مستعينين بتوفيق الله تعالى

## الموقف الأول

ما هي الإرادة الجزئية والاختيار؟

وبالتعبير الأعم ما الذي يملكه الإنسان من أفعاله؟

علماء الكلام من أهل السنة الذين اعترفوا بأن الله خالق كل شيء  
وأرادوا مع ذلك تخلص العباد في أفعالهم من الجبر ولم يروا ما ذهب إليه  
الاشاعرة كافياً فيه احتاجوا إلى البحث عن أمر يصدر منهم عند أفعالهم  
ويكون لهم تأثير فيه من غير أن يرتقي ذلك التأثير إلى درجة الخلق والابحاد  
وصموا هذا التأثير كسباً اصطلاحاً منهم على اعتبار هذا اللفظ دون الخلق  
والابحاد والفضل فالتزموا أن يكون ذلك الأمر دون الوجود لئلا يبلغ  
التأثير المتعلق به مبلغ الخلق فلا مانع من أن يصدر من العباد ما لا يجعلهم

(١) وعلامته أن أفعال العباد يمكن تخليصها من سلطان علم الله ولا يمكن تخليصها  
من سلطان مشيئة الله ومعظم ما يتضمنه الكتاب مسوق لاثبات هذا الأمر وإيضاحه



شركاء الله في خلقه فالله يخلق والانسان يكسب .  
ثم اختلفوا في تعيين ماهو مكسوبه عند أفعاله فنشده بعضهم في نفس  
الفعل وبعضهم في وصفه والكثيرون في ارادتهم ونحن نبين كلا من هذه  
الآراء الثلاثة مع ما بناها أصحابها عليه ثم تأتي ببيانهم من القواعد

فمن ذهب الى الأول قال ان الفعل ينضمن أمرين ويطلق على معنيين  
المعنى المصدرى والمعنى الحاصل بالمصدر مثلا ان الحركة ان أريد بها الصفة  
والحالة التي تغزى المتحرك في كل جزء من أجزاء المسافة فهو المعنى الثانى  
وهو موجود في الخارج وان أريد به ايقاع الحركة بالمعنى المذكور فهو المعنى  
المصدرى وليس من الموجودات بل من قبيل الامور الاعتبارية أو من قبيل  
الحال المتوسط بين الموجود والمعدوم فاذا فعل الانسان فعلا فاما هو موجود  
من فعله فمن الله وما هو غير موجود فمن نفسه وهذا قول صدر الشريعة في  
التوضيح وهو غير مذهب الاسناد أبى اسحق الاسفرائينى القائل بمحصول  
أفعال العباد بمجموع القدرتين أعنى قدرة الله وقدرة العبد على أن يكون  
تأثيرها في أصل الفعل وان كان يشبه في بادىء الرأى فعلى ماذهب اليه  
الاسناد يكون مجموع الفعل من غير تمييز ماهو موجود منه أو غير موجود  
حاصلا بمجموع القدرتين وعلى قول صدر الشريعة يكون متعلق احدى القدرتين  
من الفعل غير ماهو متعلق الاخرى وانما لم تذكر مذهب الاسناد في عداد  
المذاهب التي تصدىنا للمناقشة مع أصحابها في هذا الكتاب وان كان مذكورا  
في كتب الكلام اكتفاء بذكر الآراء التي وقع عليها اختيار العلماء  
التأخرين ازاء مذهب الاشاعرة ولم يعتمد عن مذهب الماتريدية .

فعلى ما أفاده صدر الشريعة في توضيحه بما هو معنون بالمقدمات الاربعة  
ومشهور عند العلماء بدقته وخطوره ان مثل تلك الامور اللاموجودة  
واللامعدومة لامندوحة عن الاعتراف به في مباحث الالهيات كيلا يقع  
الباحث في محاذير مستحيلة وهو المخلص الوحيد الذي يلاذ به ويطأ الى  
بعد طول نشدان ما يكون وسطاً بين الجبر والاعتزال فصدور الايقاع الذي  
ليس بموجود ولا معدوم وانما من قبيل الحال المتوسط بينهما من الانسان  
كما انه يعد سالماً من مفسدة كونه خالقاً لشيء من الاشياء فكذا لا يحتاج  
صدور مثله منه بصفة انه فاعل مختار الى أي مرجح يكون أمره بيده حتى  
يلزم التسلسل بالانتقال من مرجح الى مرجح أو ينتهي الى مرجح يخلفه  
الله فيعود محذور الجبر بعبارة أخرى يمكن أن يكون صدور مثله من الانسان  
بلا سبب ومن قبيل الترجيح بلا مرجح لان الترجيح بلا مرجح منه  
ما لا يجوز ومنه ما يجوز كترجيح الهارب لاحدى الطرفين المتساويين  
والعطشان لاحد الاناثين المتساويين المثلثين ماء والاصل ان كل ترجيح  
بلا مرجح اذا تضمن ايجاداً بلا موجد فهو محال والافراز وصدور الايقاع  
اللاموجود واللامعدوم من الانسان المختار بلا مرجح لا ينطبق على معنى اليجاد  
بلا موجد لان اليجاد دائماً يتصور فيما يكون محصوراً له موجداً ولا موجود  
هناك فلا ايجاد متى لم يكن الترجيح بلا مرجح في معنى اليجاد بلا موجد  
وكان من قبيل ترجيح أحد المتساويين على الآخر بل المرجوح على الراجح  
فهو جائز وليس بباطل ولا محال حتى ان ايجاد كل ممكن ما هو الا ترجيح  
جانب الوجود على جانب العدم المتساويين بالنسبة الى ذات الممكن اذ لو  
كان ايجاد الممكن بترجيح الراجح لزم تحصيل احوال وكان محالاً فالترجيح



بلا مرجح لازم في إيجاد الممكنات به كونه باطلا ومحالاً بل يمكن أن  
يعتبر إيجاد الممكن ترجيح المرجوح بالنظر إلى أنه ترجيح جانب الوجود  
المرجوح على جانب العدم الراجح لكونه الأصل نعم أن ترجيح المساوي  
أو المرجوح حال كونه مساوياً أو مرجوحاً محال ومتضمن لاجتماع التقيضين  
لكن لا تبقى المساواة أو المرجوحية عند ترجيح الفاعل المختار فلا يلزم هذا  
المحذور .

ويرد على هذه النظرية أعني جعل حصة العباد في أفعالهم المعبر عنها  
بالكسب عبارة عن الإيقاع وهو الفعل بالمعنى المصدري لكونه من الأمور  
اللاموجودة واللامعدومة وجعل الفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر الموجود في الخارج  
مخلوقاً لله تعالى ، أن صدور الفعل بالمعنى المصدري من العباد مع صدوره  
بالمعنى الحاصل بالمصدر من الله غير معقول جداً إذ لا إمكان عندنا للتفريق  
بين مصدرَي الفعلين بالمعنيين لأن الفعل بالمعنى المصدري أعني الإيقاع  
مستلزم للفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر ومحصل له فإذا كان الأول من العباد فلا  
جرم يكون الثاني أيضاً منهم بل المعنى الأول عبارة عن إصدار المعنى الثاني  
وايقاعه ولا معنى لإيقاع العباد ما يخلقه الله ويدل على ما قلنا دلالة باهرة  
تعبيرهم عن الفعل الثاني بالحاصل بالمصدر والمصدر هو الفعل الأول فقطضي  
هذا بالبداية أن الفعل بالمعنى الثاني حاصل بالفعل بالمعنى الأول والا كان  
الحاصل بالمصدر حاصلًا بغير المصدر هذا خلف فصدور الإيقاع من العباد وهو  
الفعل بالمعنى الأول حال كون الثاني منفكاً منه بأن يكون غير صادر منهم  
محال مثل تصور الإيقاع بلا وقوع (١).

(١) ومن هذا التحقيق يظهر أنه لا وجه لتخصيص الفعل في قولهم لا اله الا الله تعالى

→ فهذا القول اما أن يكون ملؤه المحال أو يفتنى الى مذهب الاعتزال  
أعنى كون تمام الفعل من العباد بالرغم من ادعاء أنه الوسط بين الجبر  
والاعتزال وتنهدم عقيدة أهل السنة القائلة بأن الله خالق أفعال العباد الأبري  
أن المعروف من مذهب أهل السنة ترتب خلق الله على كسب العبد ترتباً  
عادياً مهما اطرده بمعنى أن عادة الله جرت على ذلك مع امكان أن لا يترتب  
والحال أن ترتب خلق الفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر على ايقاعه من العبد  
ترتب عقلي ومن أشد ما يكون منه دونه الترتب والتلازم بين حركة اليد  
وحركة المفتاح عند القائلين بالتوليد لان الحركة الاولى مع استلزامها الثانية  
عندهم يمكن أن تتصور من غير تصور الثانية ولا يمكن تصور حصول الايقاع

العباد بالمعنى الحاصل بالمصدر وجعل الفعل عبارة عن المفعول وان به عليه بعض الحقيقين  
ومنهم العلامة التفتازاني في شرح العقائد النسفية وقول العلامة المذكور « اما اذا قلنا  
أفعال العباد مخلوقة لله تعالى أو للعبد لم ترد بالفعل المعنى المصدرى الذي هو الاجناد  
والايقاع » وتعليل أرباب الخواشي له بأن ذلك أمر اعتباري لا وجود له في الخارج ولا  
يتعلق به الخلق يصنون سواء كان من الله أو من العبد ، يرد عليه قولنا فمن يصدر هذا  
الاجناد والايقاع أم الله أم من العبد أم يقع بنفسه من غير مصدر له ؟ ولا شبهة في  
بطلان الشك الأخير فان كان من الله فلا يفيد تخصيص الفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر بل  
يفسر لايهام ان المعنى المصدرى من العبد وان كان من العبد يلزم أن يكون الحاصل بالمصدر  
منه أيضاً وبأنه أيضاً أن الجمهور من غير المعزلة والاشاعرة لم يثبتوا للعباد غير الارادة  
الجزئية ولم يضيفوا اليها شيئاً يسمى الاجناد والايقاع ويطلق عليه اسم الفعل ولو بأحد معنييه  
والحق أن سلف الامة القائلين قبل ظهور البدع والاهواء بأن الله خالق أفعال العباد  
ليس من دأبهم التفريق بين المصدر والحاصل بالمصدر واذا قلنا ان الفاعل الحقيقي  
لافعال العباد هو الله تعالى عند الاشعري والعبد محل الفعل لا فاعل يلزم أن لا يكون المصدر  
فعلاً له سادراً منه والا كان مناقضاً لنفي قاعليته ومن العجيب أن العلامة التفتازاني نفسه  
يصرح في شرح المقاصد بذلك النفي ويؤيد ما قلنا استدلالاً بالاشاعرة ان فعل العبد مخلوق  
لله تعالى يعدم علم العبد بتفاصيل فعله لانه جار في المصدر وأثره على السوية ويلزم أن  
يكون الامر كذلك عند المنزعية اذ لا خلاف لهم مع الاشاعرة في الاستدلال المذكور .



من غير أن يفتقل الذهن الى وقوع متعلقه كنتصور الايقاع بلا وقوع فإيقاع العبد يستلزم خلق الفعل بحيث يكون عدم ترتيبه عليه من أجل المحالات<sup>(١)</sup> بل الحق الذي لا شبهة فيه تسليم العقل ان لا معنى لإيقاع الفعل الا بوجوده وكون موقعه خالفه فتسليمك العباد الفعل بالمعنى المصدري بظن انه يمكن فصل المعنى الحاصل بالمصدر عنه اعتراف بمذهب الاعتزال من غير شعور به وتعلل بنوابة العباد ناحية الفعل الصغرى اللاموجودة ورد ناحيته الكبرى الموجودة الى الله مع ذهول تام عن استنباع الناحية الاولى للثانية بل كون الاولى عبارة عن تحصيل الثانية ليس الا<sup>[</sup> ومثل هذا الذهول جد مستغرب عن مثل صدر الشريعة .

أما اعتذاره المنفهم من كلامه في التوضيح بأن الايقاع وان استلزم الوقوع إلا أنه لولا كان الله خلق العبد الذي هو صاحب هذا الايقاع وقدرته عليه لما تصور منه الايقاع ولا استلزامه الوقوع فبناء على هذا لا يبعد إيقاعه علة موجبة لوقوع الفعل ولا العبد خالق الفعل بل الله خالق الفعل بواسطة كونه خالق العبد وقدرته على الايقاع وإن كان الايقاع فعلا من العبد ولزم وقوع الفعل منه ، فلا اعتذار بمثل هذا لا يكفي في تمييز مذهب المعتذر عن مذهب المعتزلة لجريانه بعينه في مذهبهم لانهم لا يشكرون أن الله خالق العباد وخالق قدرتهم على أفعالهم فلا استقلال لهم في أفعالهم بهذا المعنى عند المعتزلة

(١) وفضيلة الشيخ بحيث وان تراعى في معارضته أنه لا يوافق الجمهور على القول بترتب خلق الله على كسب العباد ترتيباً عادياً مدعياً أنه ترتب عقلي من قبيل ترتب المدعى على السبب وسيجىء الكلام عليه في محله إلا أنه لما اعترف مع ذلك بأن يكون في قدرته الله رفع تلك السببية وإزالتها فدعا الشيخ الآتي فذكره في ترتب الخلق على الكسب مأخو من الشدة بدرجة الارتباط العقلي بين الايقاع والوقوع الذي نحن بصدد

أيضاً ، فإذا جاز أن يكون الايقاع من العبد مع استلزامه وقوع الفعل ولم يعد  
هذا الاستلزام كون العبد خالق الفعل وموجده بناءً على أن الله خالق العبد وقدرته  
على الايقاع ، فليكن الايقاع وما يستلزمه من الفعل معاً من العبد وليكن الله  
خالق الفعل بواسطة خلق فاعله وقدرته عليه ولا يعد هذا أيضاً اعترافاً  
بمنهـب الاعتزال وهذا خير من الاعتراف المكنوم في الوجه الاول لظهور  
عما فيه من المحال .

فأنت ترى أن كل من فر من الجبر وباعده ولم يقنع بابتعاد الاشاعة عنه  
فقد وقع في الاعتزال أي في إنكار القدر وهذا الوقوع يرى في كل من تصدى  
للبحث في المسألة وحاول أن يفرد باكتشاف طريق الى حلها كصمد الشريعة  
وإمام الحرمين والشيخ محمد عبده بل الماتريدية أيضاً كما تطلع عليه في  
محله من الكتاب .

— ٢ —

وقال القاضي أبو بكر إن قدرة الله مؤثرة في أفعال العباد بأن يكون  
خالقها وقدرتهم مؤثرة في وصف تلك الأفعال بأن يجعلوها طاعة أو معصية  
فهذا التأثير في الوصف هو المراد من الكسب المعزوم إليهم ، والعلامة الكلبنجوي  
— في حواشيه على شرح الجلال الدواني للعقائد المضدية — اعتبر قول  
القاضي أبي بكر منهـب الماتريدية بعينه .

ويرد عليه أن كون المؤثر في وصف الفعل غير المؤثر في نفس الفعل  
بعيد عن العقل وأنه إذا كان تحدد الفعل وتبيحه بأيديهم بأن يجعلوه طاعة  
أو معصية لزم أن يكونوا هم الحاكين بالحسن والقيح المؤثرين فيها ، والذي



نعرفه من مذهب أهل السنة أن المؤثر في حسن أفعال العباد وقبحها هو الله  
فقد أمر بالشئ فحسن ونهى عن آخر فقيح ، ومن مذهب المعتزلة أن حسن  
الفعل وقبحه ذاتيان ومذهب القاضى خارج عن كلا الاصلين فلعل مراده  
من تأثير العبد في صفة الفعل بأن يجعله طاعة أو معصية تأثيره بواسطة الارادة  
الجزئية الصادرة منه وليس هناك أمر صادر منه غير هذه الارادة مسمى  
بصفة الفعل وحينئذ يتجه كون مذهب القاضى متحداً مع مذهب الماتريدية

— ٣ —

(و كثير من العلماء جمعوا كسب العباد عبارة عن ارادتهم الجزئية وهو  
المشهور من مذهب الماتريدية وربما عبروا عنها بالقصد وصرف الارادة الكلية  
نحو الفعل قالوا ان هذه الارادة الجزئية صادرة من العباد وهي لا موجودة  
ولا معدومة وإنما من قبيل الخلال المتوسط بينهما أو من الامور الاعتبارية  
فلا يتضمن صدورها منهم معنى الخلق إذا الخلق يشترط بالموجود ولا الترجيح  
بلا مرجح من نوعه الخلال الى آخر ما سبق ذكره في « الايقاع » .  
وعندى أن عدم كون الارادة الجزئية مخلوقة لعدم كونها موجودة  
مثال طريف لبناء الفاسد على الفاسد وإن كان من تالك الموارث الكلامية  
فان الارادة موجودة ومن قسم العرض الذى ينقسم الموجود اليه مع قسم  
الجواهر انقساماً أولياً وإن الحياة والعلم والقدرة والارادة والشهوة والنفرة  
من أمثلة العرض الخاصة بالاحياء المعروفة في علم الكلام ، وكون الله تعالى  
خالق الجواهر والاعراض بأجمعها مما أصفق عليه المتكلمون غير المعتزلة  
المخالفين في أفعال العباد .

١  
٢  
٣  
٤  
٥  
٦  
٧  
٨  
٩  
١٠  
١١  
١٢  
١٣  
١٤  
١٥  
١٦  
١٧  
١٨  
١٩  
٢٠  
٢١  
٢٢  
٢٣  
٢٤  
٢٥  
٢٦  
٢٧  
٢٨  
٢٩  
٣٠  
٣١  
٣٢  
٣٣  
٣٤  
٣٥  
٣٦  
٣٧  
٣٨  
٣٩  
٤٠  
٤١  
٤٢  
٤٣  
٤٤  
٤٥  
٤٦  
٤٧  
٤٨  
٤٩  
٥٠  
٥١  
٥٢  
٥٣  
٥٤  
٥٥  
٥٦  
٥٧  
٥٨  
٥٩  
٦٠  
٦١  
٦٢  
٦٣  
٦٤  
٦٥  
٦٦  
٦٧  
٦٨  
٦٩  
٧٠  
٧١  
٧٢  
٧٣  
٧٤  
٧٥  
٧٦  
٧٧  
٧٨  
٧٩  
٨٠  
٨١  
٨٢  
٨٣  
٨٤  
٨٥  
٨٦  
٨٧  
٨٨  
٨٩  
٩٠  
٩١  
٩٢  
٩٣  
٩٤  
٩٥  
٩٦  
٩٧  
٩٨  
٩٩  
١٠٠

أما ادعاء كون الارادة الكلية موجودة ومخلوقة والجزئية غير موجودة فغلط ناشئ من سقم التفهم في معنى الكلي والجزئي حيث وقع في تخيلهم أن الجزئي لا يكون له ما الكلي من الامة والكيان وهو خطأ محض بل الأمر بالعكس أي أن الجزئي موجود والكلي غير موجود وهكذا كل جزئي وكلي ولا وجود للكليات في الخارج وإنما وجودها في ضمن وجود جزئياتها اعني أن الكليات غير موجودة وإنما الموجود أفرادها وجزئياتها أمثلاً لا وجود للانسان في الخارج كلياً وعماماً وإنما الموجود أفراد الانسان مثل زيد وعمر و بكر والارادة الكلية والجزئية على هذا القياس / فالكلية هي التي من شأنها أن تتعلق بكل واحد غير معين من طرفي الفعل والترك ولا توجد في الخارج ارادة كهذه متعلقة بطرف غير معين كما لا توجد الارادة المتعلقة بكل الطرفين معا وإنما الموجود المتحقق منها في الخارج ما يتعلق بطرف معين أي التي نعبر عنها بالارادة الجزئية وتأتيها الجزئية من تشخصها بالنعين ويأتيها الوجود أيضاً من التعين والتشخص / فالجزئي يزيد على الكلي بما فيه من التشخص لانه ينقص عن الكلي ولذا يعرف الانسان الكلي في المنطق بالحيوان الناطق والجزئي بالحيوان الناطق مع التشخص ويقال ان الكلي جزء الجزئي والجزئي كل الكلي فقد تبين ان الجزئي أعظم من الكلي وأن الوجود والكيان له في الخارج دون الكلي وتبين أيضاً ان ما ارتكز في القول من مديد الزمان واشتهر من ان ارادة الانسان الكلية موجودة ومخلوقة وإرادته الجزئية غير موجودة ولا مخلوقة خلاف الصواب وعكس الحقيقة بل الموجود منها الجزئيات أي الافراد المتحققة في الخارج والكلية ما ينتزع من تلك الجزئيات التي هي أفراد الارادة المتحققة من غير أن يكون له وجود في



غير الازدهان والمحققون من المتكلمين وان لم يقصروا في التنبيه على أن الجزئي في الارادة الجزئية هو الجزئي الذي تعلناه في المنطق وأن الجزئية اعترتها من تعيينها وتشخصها بتعين متعلقها لكونها - وللأسف - لم يفتقل منه الى لزوم كون الارادة الجزئية موجودة والسككية غير موجودة شأن كل جزئي وكل.

وأما جعل الارادة الجزئية عبارة عن تعلق الارادة بطرف معين وصرفها نحوه فن القاء الكلام على عواهنه فكان الكلية هي الارادة نفسها والجزئية هي تعلق الارادة وليس بشيء إذ لا يجوز أن يكون هذا عبارة عن تعلق الارادة السككية لما عرفت من أنها لا وجود لها قبل وجود جزئياتها فلو كانت جزئياتها حاصلة من تعلقها كان حصولها متقدما على حصول جزئياتها ولزم الدور ولا يجوز أن يكون عبارة عن تعلق الارادة الجزئية إذ لا معنى لكون الارادة الجزئية عبارة عن تعلق الارادة الجزئية ولزوم تقدم الشيء على نفسه أظهر فيه وبعد هذا فالارادة الجزئية لا تكون من تعلق الارادة في شيء وأنها من جنس المتعلق لا من جنس التعلق إذ الارادة الجزئية نفس الارادة لا تعلق الارادة ولا يصح إطلاق اسم الارادة على تعلق أي ارادة فلا يصح أن تكون الارادة الجزئية عبارة عن أي تعلق وقس عليه كونها عبارة عن صرف الارادة . وليس بشيء أيضاً كون الارادة الكلية التي اعتبروها موجودة ومخلوقة لله تعالى عبارة عن صفة الارادة التي خلقها في العباد وجعلها مبدءاً للارادات الجزئية الصادرة منهم إذ لا يصح أن يقال لهذا المبدء ارادة فضلاً عن أن يقال ارادة كلية وعلى كل حال فليس هو الارادة التي عندها المتكلمون من الاعراض المختصة بالاحياء واعتبروها حادثة موجودة في الخارج لأن ذلك

المبدأ ليس ارادة بالفعل وإنما عبارة عن الاستعداد للارادة وغاية ما في الباب أنه ارادة بالقوة فتى أطلقت عليه الارادة كان إطلاقاً مجازياً ونحن نصدد البحث عن الارادة الحقيقية فتلك الارادة الحقيقية هي الارادة الجزئية التي تتحقق في الخارج وتحدث كحادثة من الحادثات الكونية ومن الاعراض المختصة بذوات الحياة كما أن صفة الكلام أعنى المبدأ الذي هو ملكة الاقتدار على تأليف الكلمات ويقابله (الخرس) ليس كلاماً بالفعل وإطلاق الكلام عليه مجاز من قبيل ذكر السبب وارادة المسبب وكذا إطلاق المتكلم على انسان ساكت بمعنى أنه ليس بأخرس مجاز من ذلك القبيل كما حققه الفاضل الكنبوي في حواشيه على شرح العقائد العصرية للجلال الدواني وعليه فاتصاف الانسان بصفة الارادة قبل أن يريد شيئاً ما هو اتصاف بالارادة بل اتصاف بالاستعداد لها ولا وجود لحادثة الارادة في الانسان قبل ارادة شيء وكل ذلك غير خاف على المتأمل المنصف .

فإذا ثبت أن الارادة الجزئية هي الارادة الوحيدة الموجودة في الخارج وجب أن تكون مخلوقة ويكون الله خالقها كما ذهب اليه الاشاعرة .  
ومن العجب أن الماتريديّة أثبتوا للعبد استقلالاً في ارادته الجزئية ليصح كونها مداراً لتكليفه وجعلوها مع ذلك أمراً اعتبارياً لا وجود له فهل يصح أن يكون مالا وجود له مدار التكليف وهل لا يكون هذا قولاً بعدم وجود مدار التكليف .

ولسكون إرادات العباد الجزئية مخلوقة لله تعالى أو مبنيّة على مشيئته مؤيدات أخرى :



( ١ )

منها ان الارادة أى الارادة الجزئية فعل من الافعال القلبية و كل فعل من أفعال العباد مخلوق لله تعالى باتفاق علماء أهل السنة إزاء المعتزلة القائلين بغير ذلك و انك ترى العلماء يعتبرون الارادة الجزئية التى يعبرون عنها بالقصد و يفسرون القصد بالعزم المصمم ، مدار التكليف للانسان و الحال أنه بناء على الأساس الذى اتفقت عليه أهل السنة من الاشاعرة و الماتريديّة و جادلوا المعتزلة فى سبيله من أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى لزم أن تكون الارادة الجزئية التى هى نفسها أيضاً فعل من أفعال العباد على تفسيرهم بالقصد و العزم المصمم ، مخلوقة لله تعالى شأن أفعال العباد الاخرى لان غايتها انها من أفعال القلب كما ان الايمان فعل القلب و مخلوق لله تعالى ولهذا ترى العلامة على القارى فى شرح الفقه الا كبر بعد ما نقل عن السكّال بن الهمام طريق اخلاص من الجبر بتخصيص النصوص الدالة على مخلوقية افعال العباد بما عدا فعلاً واحداً وهو العزم المصمم ، يقول : « لكننا نقول ان العزم المصمم داخل تحت الحكم المعمم » وينبه على ان ذلك التخصيص يحكم لا يبرره إلا حاجة تدعيم المذهب الماتريدى الذى هو مذهب السكّال بن الهمام .

( ٢ )

و منها ان انكار وجود الإرادة الجزئية التى تكون بحسب العادة مقدّمة لخلق الله أفعال عباده قصداً لتصغير شأنها و تملكها العباد لا ينجم فى الحصول على المقصود فسكان ( الشئ ) لما شاع استعماله فى معنى الموجود فالقول بصدور الارادة الجزئية اللاموجودة من العباد لا يجافى عموم قوله تعالى ( الله خالق

كل شيء ( لسكن هذه الارادة الجزئية التي بالرغم من صغرها تصير مبدأ  
لعظام الشئون وعلى تعبير صدر الشريعة ايقاعات العباد واجراأتها هل هي  
خارجة عن مشيئة الله تعالى واذا كان يقع ما شاء الله ولا يقع ما لم يشأ الله  
بمقتضى قوله ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ( الذي اكتسب حكم  
الدليل القطعي بسبب اقتران مضمونه بإجماع العلماء وقد نص عليه في شرح  
المواقف فهل نعت ارادة الانسان الجزئية أو ايقاعه لافعاله مما شاء الله أم  
نعمه مما لم يشأ الله فان كانت معدودة مما شاء الله يكون وقوعها ضروريا  
ويلزم الجبر وان كانت خارجة عما شاء الله ودخلت في ما لم يشأ الله فلن تقع  
بحكم الحديث ويلزم الجبر أيضا ولا أريد أن أقول « مادام خلق الله يعقب  
ارادة العبد الجزئية فكون هذا التعقيب طبعاً بمشيئة الله لا يفي حق الحديث  
القاتل ( ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ) لما انه اذا كان خلق الله تعالى  
يتبع ارادة العباد تباعة مطردة في الكائنات المتعلقة بأفعال العباد تجري  
أحكام ارادتهم » بل الذي أريد أن أقوله انه فضلا عن قوة الارادة الجزئية  
وأهميتها من حيث استنباعها لخلق الله فنفس تلك الارادة الجزئية يلزم  
بموجب الحديث أن لا يخرج عما شاء الله وان خرجت يلزم أن لا تقع لان  
« كل شيء » في قوله تعالى « الله خالق كل شيء » وان لم يعم الارادات  
الجزئية اللاموجودة الصادرة من العباد لكن لفظ ( ما ) في ( ما شاء الله  
كان ) وفي ( ما لم يشأ لم يكن ) يعنها وقد فصل معنى الحديث في هذا البيت  
فما شئت كان وان لم أشأ وما شئت ان لم تشأ لم يكن  
لكن المعنى الذي أريد أن أفهمه مستتباً من الحديث فوق هذا  
المعنى لاني أقول : « فضلا عن أن لا يقع ما أشاء ان لم يشأ الله فاني أشاء



ان شاء الله وان لم يشأ الله لم أكن أنا لأشاء .

وكما ورد حديث ( ما شاء الله ... ) بما الموصولة العامة ورد قوله تعالى  
( قل ان الامر كله لله ) وقوله ( بل لله الامر جميعا ) بلفظ ( الامر )  
الاعم من ( الشيء ) ولفظ ( كل ) في قوله تعالى ( قل كل من عند الله )  
من غير تعيين ما يضاف اليه اعم من الكل فتدخل الارادة الجزئية التي اعتبروها  
دون الوجود ومن قبيل الحال في ( الامر ) و ( الكل ) ان لم تدخل في  
( كل شيء ) لاختصاصه بالموجود .

### ( ٣ )

ومنها الكلمة الماثورة المعترف بها عند المسلمين من أهل السنة وهي  
( آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالقدر خيره وشره  
من الله تعالى ) وهي تجمع رؤس عقائد الاسلام التي يهتم بها أهل السنة  
وتشتمل على الايمان بالقدر ولا بد أن تكون معترفاً بها عند الماتريدية أيضاً  
وقد ثبت عن النبي ﷺ فيما رواه مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي عن  
عمر بن الخطاب ( الايمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم  
الآخر وبالقدر خيره وشره ) ولهذا اتفق أئمة الهدى على تضليل المعتزلة  
لانكارهم القدر الذي أدخله رسول الله ﷺ في حديث الايمان ولعن منكريه  
في أحاديث أخرى قد ذكرناها في مقدمة الكتاب وغير الأشاعرة من  
الماتريدية والذين تبرأوا من الأشاعرة والمعتزلة ثم اتخذوا لهم مذهباً يبعدهم عن  
الاولين ويقر بهم الى الآخرين كإمام الحرمين والشيخ محمد عبده ، لا شك في  
أنهم يعتبرون أنفسهم من المؤمنين بالقدر ولا يرضون أن يعدوا من منكريه

مع أنه لا معنى يعتد به للاقرار بالقدر في أفعال العباد بمعنى التقدير الأزلى  
المبنى على اختيارهم المتوجه نحو تلك الأفعال المعلوم عند الله وقوعه في  
المستقبل ، من غير تأثير في اختيارهم فذلك التقدير الأزلى الذى يدور مع  
اختيارهم ويكون تابعا له مثل العلم الأزلى التابع لمعلومه من غير تأثير فيه  
لا يصلح أن يكون محل اختلاف بين الفرق ولا ينكره أى فريق .

ولست مسألة الايمان بالقدر عبارة عن مسألة الفرق بين المعتزلة النافين  
لمشيئة الله العامة للخير والشر وبين المعترفين بها إذ الاعتراف بتلك المشيئة  
العامة والاقرار بالقدر الشامل للخير والشر مع القول بكونه تابعا لاختيار العباد  
بأن تتوجه ارادتهم الجزئية التى تصدر منهم وهم يملكونها ، نحو الفعل  
فيترتب عليها خلق الله لتلك الأفعال سنة جارية منه تعالى وعادة مطردة  
لا تتخلف — مساو لنفى مشيئة الله المتعلقة بأفعال العباد خيرها وشرها  
بله نفى مشيئته المتعلقة بالشر فحسب والمقصود من الايمان بالقدر رد الأمور  
كلها الى الله تعالى كما وقع في الحديث الصحيح « . . . اللهم انى عبدك ابن  
عبدك ابن أمك ناصيتى بيدك ، ماض فى حكمك ، .. » وقال الله تعالى ﴿ وما  
من دابة إلا هو آخذ بناصيتها ﴾ وليس في الايمان بالقدر التابع لاختيار  
العباد فيما يتعلق بأفعالهم الاختيارية رد الأمور الى الله تعالى بالمعنى الذى  
يعتد به .

بل ان هذا الاعتقاد يتضمن انكار القدر الذى اهتم به الاسلام ولعن  
منكره كما قرأته في الأحاديث التى ذكرناها وتواتر معناها إذ التقدير الأزلى  
المتعلق بأفعال العباد المعترف به في مذهب الماتريدية متلا على أن يكون تابعا  
لاختيارهم فيما لا يزال أمر لا أهمية له ولا أثر يترتب على اقراره أو انكاره



ولا يزيد على علم الله الازلى المتعلق بأفعال العباد حسبما تقع باختيارهم وإرادتهم  
فلهم الحكم والسلطان في أقدارهم المتعلقة بأفعالهم وماذا يحصل من إنكار أو  
إقرار القدر الازلى التابع لإرادة العباد أنفسهم وكيف يقع الخلاف فيه بين  
المقلاء بالإنكار والإقرار بعد أن لم يكن بينه وبين العلم فرق يعود إلى المعنى  
فيندم منكره ويمدح مقروءه ، فخلق أن الماتريدية القائلين بتبعية التقدير  
الازلى لأفعال العباد المبنية على إرادتهم واختيارهم لم يقدموا القدر حق قدره ولم  
يختلفوا عن منكره أعنى المعتزلة فلا وجه لتخصيصهم بإنكاره وبالذم المترتب  
على إنكاره في لسان الشرع لأن ما سبق من تقدير الله المتعلق بأفعال العباد  
أن لم يزد على علمه المتعلق بها كما تقع من غير تأثير فيها وسلطة عليها فلا  
يذكرها المعتزلة أيضا أما الفرق بين الفريقين في مشيئة الله لقول الماتريدية  
بمشيئته الشاملة للخير والشر فلا طائل نحته إذ لا فرق معنويًا بين الاعتراف  
بالمشيئة التابعة لمشيئة الانسان وبين إنكار المشيئة والله يقول ﴿ وما تشاءون  
إلا أن يشاء الله ﴾ ولا يقول ﴿ ولا يشاء الله إلا أن تشاءوا ﴾

( ٤ )

ومنها أننا لو فرضنا أن خلق الله لا يتعلق بإرادات العباد الجزئية المتعلقة  
بأفعالهم لكون تلك الإرادات من الأمور الالاموجودة واللامعدومة التي  
لا يتعلق بها الخلق والإيجاد فبصير أمرها اليهم ويكون صدورها منهم لكن  
قوله تعالى الوارد في سورة القصص ﴿ وما تشاءون إلا أن يشاء الله ﴾  
يدل على أن مشيئات العباد مربوطة بمشيئة الله فان كان الله تعالى لم يخلقها  
وصدرت من أنفسهم صدرت مربوطة بمشيئة الله فلا يستقلون بالنصرف

في مشيئاتهم وتكون مشيئاتهم المتعلقة بأفعالهم تابعة لمشيئة الله وإن كانت منبوعة نخلق الله الأفعال في عقبها. ١

والمراد بمشيئة العباد المتعلقة في الآية بمشيئة الله إرادتهم الجزئية لأن ما قبل الآية في سورة التكويد إن هو إلا ذكر للعالمين لمن شاء منكم أن يستقيم « فبعد ما بين أن هذا القرآن عظة وذكري لمن شاء منكم الاستقامة قيل أن مشيئتهم الاستقامة موقوفة على مشيئة الله وأنكم لا تشاءون أن تستقيموا ما لم يشأ الله أن تشاءوا ذلك فعلقت إرادات العباد الجزئية أيضاً بمشيئة الله لأن إرادة الاستقامة هي المشيئة الجزئية بعينها المعنية بالتعلق بشيء معين والتي اتخذها علماء الماتريدية دونه خطر الجبر بادعاء صدورهما من العباد واستقلالهم فيها من حيث أنها لا تتعلق بها خلق الله لعدم كونها من الموجودات فالآية بما يتبادر من سياقها وسياقها تربط هذه الإرادة الجزئية بإرادة الله وتؤيد مذهب الأشاعرة المنتهي إلى الجبر.

ولا يجوز حمل المشيئة المتعلقة في الآية بمشيئة الله على اتصاف العباد بصفة الإرادة المطلقة ولم يحملها عليه أحد من المفسرين وفيهم الماتريدية حتى أن كبير المفسرين وكبير المعتزلة معاً وهو الزمخشري اضطر إلى الاعتراف بكون المراد من مشيئة العباد المتعلقة في الآية بمشيئة الله إرادتهم الجزئية أي الإرادة المعنية بتعين متعلقها فقال في تفسير الآية : « وما تشاءون الاستقامة يا من يشاؤها إلا بتوفيق الله »

وكلام العلامة الآلوسي في تفسير الآية أوضح في الدلالة على ما قلنا قال :  
( وما تشاءون ) أي الاستقامة بسبب من الأسباب ( إلا أن يشاء الله ) أي  
إلا أن يشاء الله مشيئكم فشيئكم بسبب مشيئة الله تعالى أي لا تشاءون



الاستقامة إلا بان يشاء الله أن تشاموها ) يعنى أن المفعول المقدر لفعل المشيئة  
فى قوله ( وما تشامون ) هو الاستقامة وفى قوله ( إلا أن يشاء الله ) مشيئة  
الاستقامة التى هى الارادة الجزئية لاطلاق الاتصاف بصفة الارادة لان  
مشيئة الله تعالى اتصاف العباد بصفة الارادة مطلقا لا تكون سببا لان يشاءوا  
الاستقامة وانما تكون سببا لذلك مشيئة الله مشيئتهم الاستقامة .

والآية بعينها وارادة أيضا فى آخر سورة الدهر وما قبلها فيها ( ان هذه  
تذكرة فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا وما تشاءون إلا أن يشاء الله ) فارىدت  
بمشيئة العباد المتعلقة بمشيئة الله أيضا ارادتهم الجزئية أعنى الارادة المتعلقة  
بشيء معين كاتخاذ السبيل الى ربههم وعبرة الآكوسى هناك : « وما تشاءون  
شيئا أو اتخاذ السبيل إلا وقت مشيئة الله تعالى لمشيئكم » : « والظاهر  
ماقررنا لان المفعول المحذوف هو المذكور أولا كما تقول لو شئت لقتلت  
زيدا ولا يمكن للمعتزلة أن ينزعوا أهل الحق فى ذلك لان المشيئة ليست  
من الافعال الاختيارية وإلا لتسلسلت بل الفعل المقرون بها منها وحاصله  
على ماحقه السكوراى أن العبد مختار فى أفعاله وغير مختار فى اختياره والثواب  
والعقاب لحسن الاستعداد النفسى الامرئ وسوءه <sup>(١)</sup> فكل يعمل  
على ماكلته »

فأنت ترى ان المفسر الآكوسى يحمل ماينط فى الآية بمشيئة الله من  
مشيئة العباد على ارادتهم الجزئية ويحمل الاختيار عند ماقل : « ان العبد  
مختار فى أفعاله غير مختار فى اختياره » على ارادتهم الجزئية أيضا اذ لا معنى

(١) وكلامنا بشأن النقرة الاخيرة من كلام الآكوسى باقى فى البحث المفرد للذهب الشيخ  
ابن عربى

ليبان كون اتصاف الانسان بصفة الارادة المطلقة غير اختياري .  
وهذه الآية المنتصبة قدما كد هائل أمام العلماء الذين اجتهدوا في  
تخليص عقيدة الاسلام من الجبر لما انتصبت أيضاً أمام فضيلة العلامة الشيخ  
بخيت المحاضر في مسألة القضاء والقدر عند ما ادعى سلامة أفعال العباد من  
جبر القضاء والقدر الارليين المتعلقين بوقوعها بفضل كونها متضمنين  
أيضاً وقوع تلك الافعال باختيارهم ، أوردها على نفسه كدوال مقدر نم  
تأولها بما لم يسبق في كلام أحد من المفسرين فلعله لم تقنعه كلمات من سبقه  
منهم الى تأويلها كما لم تقنعى كلمات فضيلة الشيخ ولو بقدر ما أقنعت كلمات  
الاولين مثل العلامة أبي السعود فضيلة الشيخ يريد أن يقول ان صفة الارادة  
التي يستعملها العباد ويصرفونها كما يشاءون والتي أصلها من الله واستعملها  
منهم لم يعطوها حيناً خلقوا إلا بمشيئة الله ولو شاء الله خلقهم بلا ارادة  
كالجمادات ويحاول تحويل الآية وتطبيقها على هذا المعنى لكن الآية بعيدة  
كل البعد عن أن تحتمل هذا التوجيه ولو كان المعنى المراد منها ماقله لاختل  
التشامها مع ما قبلها وخلت عن الفائدة واشبهت لغو الكلام تعالى كلام الله  
عن ذلك . هذا مع عدم تحمل الآية في نفسها أن تحمل على ما ذكره الشيخ  
العلامة كما مستغف عليه .

فعلى توجيهه يكون مدلول الآية اما عبارة عن تعليق ارادة العباد الجزئية  
بارادتهم الكلية فقط أى الارادة بمعنى الصفة أو مع تعليق ارادتهم الكلية  
بارادة الله تعالى وعلى التقديرين لا تكون ارادتهم الجزئية معلقة بارادة الله  
وقد نقلنا بعضاً من أقوال المفسرين الموافقة للآية ولندكر الآن أخطاء  
المأولين المرهقين لها على غير ما دلت عليه وصيقت له احتفاظاً بذهبهم في



مسألة أفعال العباد عن أن ينهدم بها ولنبدأ بكلام العلامة أبي السعود قال  
في تفسير سورة الدهر :

« وما تشامون إلا أن يشاء الله » تحقيق للحق ببيان أن مجرد مشيئتهم  
غير كافية في اتخاذ السبيل كما هو المفهوم من ظاهر الشرطية<sup>(١)</sup> أي وما  
تشامون اتخاذ السبيل ولا تقدرُونَ على تحصيله في وقت من الأوقات إلا  
وقت مشيئته تعالى تحصيله لكم اذ لا دخل لمشيئة العبد إلا في الكسب وإنما  
التأثير والخلق لمشيئة الله تعالى »

وقال في تفسير سورة التكويد : « وما تشامون » أي الاستقامة مشيئة  
مستتمة لها في وقت من الأوقات « إلا أن يشاء الله » أي ألا وقت أن  
يشاء الله تلك المشيئة أي المستتمة للاستقامة فان مشيئتك لا تستتبعها إلا  
بمشيئة الله تعالى « فتراه ينكف ويصع لمعالجة الجبر الذي هو منطوق الآية  
في السورتين فينقل الانقياط بمشيئة الله من ارادة العباد الجزئية الى أفعالهم  
الاختيارية التي بعدها في حين أن العلامة الشيخ نجحت يسعى في نقله الى  
ما قبلها أعني صفة الارادة فأحدها يشرق والآخر يغرب ابتعاداً عن الحقيقة  
الظاهرة من الآية فكان العلامة أبا السعود يقول ان الارادة الجزئية  
لا يحصل بمجرد ما شيء ولا يترتب عليها اثر وحصول الأفعال بعدها بمشيئة  
الله لكون الله خالق أفعال العباد عند أهل السنة وكون خلقه مستنداً الى مشيئته  
لكن في تفسيره زيادة على النص ألا ترى أنه يقدر في سورة الدهر بعد  
قوله « وما تشامون اتخاذ السبيل » قوله « ولا تقدرُونَ على تحصيله » فيربط  
الاستثناء أعني قوله تعالى « إلا أن يشاء الله » به ويفك ارتباطه بقوله

(١) يعني قوله تعالى ( فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلاً )

﴿ وما تشاءون ﴾ وهو زيادة على الآية خلاف صراحتها لان القدرة على تحصيل اتخاذ السبيل عبارة عن الفعل الذي هو متعلق مشيئتهم هنا فكأنهم يشاءون اتخاذ السبيل بأنفسهم ولا يتخذونه فعلا الا بمشيئة الله والقرآن يقول ( وما تشاءون الا أن يشاء الله ) وفي سورة التكوين يقدر قوله « مشيئة مستتعبة لها أى للاستقامة » فكأنه يقول أيضاً أنهم يشاءون الاستقامة بأنفسهم ولا يستقيمون الا بمشيئة الله لكن القرآن يفيد ما فوق هذا ويقول أنهم لا يشاءون الا أن يشاء الله فيكون التفسير بتقدير محذوف زائد على نص الآية قد نقص معناها بدلا عن الزيادة فيه وكون اتخاذ السبيل او الاستقامة بمشيئة الله أمر مسلم متفق عليه بين الاشاعرة والماتريدية وانما النزاع في كون مشيئتهما بمشيئة الله والآية ترمى بصراحتها الى النقطة المنازع فيها وتصيب الحز قائلة ( وما تشاءون ) لا وما تتخذون السبيل أو تستقيمون أو تستنبح مشيئتهم الاستقامة الا ان المفسر العلامة يحاول لترويج مذهبه أعني الماتريدية جراً الآية من النقطة المنازع فيها الى النقطة المسئلة ولا يتجنب اقتحام التكلف في سبيله .

والعلامة المذكور أبان عن حذقه ومهارته في ربط الآية بما قبلها في السورة الاولى حيث جعلها تحقيقاً للحق الذي يفهم خلافه من ظاهر الشرطية التي تقدمتها فهي تفيد أن من شاء أن يتخذ الى ربه سبيلا فله ذلك مع أن اتخاذ السبيل فعلا يتوقف على مشيئة الله وان كانت مشيئته غير متوقفة عليها في مذهب المفسر . وفيه انه لو كان الحق الذي يراد تحقيقه بهذه الآية ويفهم خلافه مما قبلها هو عدم كون اتخاذ السبيل الى ربهم بأيديهم لقليل وما تتخذونه الا أن يشاء الله اذ المحتاج الى أن يعلق بمشيئة الله على مذهبه هو اتخاذ



السبيل لامشيئته لكن الآية تركت تعليق اتخاذ وعلق المشيئة فنبت ان ما يكاد يفهم من الشرطية المتقدمة هو ان مشيئة اتخاذ السبيل بأيديهم والآية تحقيق الحق الذي هو خلافة وهو يقدر ما تركته الآية فان اراد نقل التعليق بمشيئة الله من المذكور الى المتروك فذلك تغيير لمعنى الآية وان اراد تعاقبها معا وقع فيما هرب منه وهو الجبر .

بل نقول ان الشرطية المتقدمة لا تحتاج الى تحقيق الحق بالنظر الى ما يفهم من ظاهرها وهو ان من شاء أن يتخذ الى ربه سبيلا فله ذلك لان اتخاذ السبيل وان لم يكن بأيديهم لكون خلق الفعل بيد الله الا انه كانه بأيديهم بعد مشيئته والشرطية صادقة على ظاهرها فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا لأن العبد اذا شاء اتخاذ السبيل الى ربه الذي هو فعل من أفعاله الاختيارية فأنه تعالى يخلقه له عادة مطردة منه شأن كل من الأفعال الاختيارية التي جرت سنة الله على خلقها مترتبة على مشيئة عباده ولن تجد لسنة الله تبديلا وليس العبد مؤتمنا على مشيئته اثماته على فعله وما هي بيده ولو بقدر ما كان ترتيب فعله على مشيئته بيده اذ لاسنة لله في مشيئة العباد كما ان له في خلق أفعاله وسنته في مشيئتهم (وما تشاءون الا أن يشاء الله) فالخطر في مشيئتهم ثم يكون ترتيب الفعل عليها بمكان من السهولة ولذا قال بعض الاجلة وأظنه حجة الاسلام الغزالي لمن قال « افعل ما أشاء » : « أنشاء ما تشاء » فالقرآن ذكر ما ذكره لنكته وترك ما تركه لنكته . وهذا تمام تحقيق الحق . ولعل كبير العلماء المعاصرين بمصر أعنى العلامة الشيخ بخيت مع كونه مشتركا في المقصد وهو ممانعة الجبر مع أكبر مفسر تركي ، رأى ما ذكره في تأويل الآية بعيداً فراجع تدبيراً آخر واختار تأويلاً غير تأويله وهو أبعد

بكثير من تأويل أبي السعود سواء بالنسبة الى الآية أو بالنسبة الى ذوق  
تلقى الكلام ولننقل ما قاله الشيخ العلامة بنصه كما هو دأبنا في نقد الاقوال  
حتى يتبين ما فيه من التشوش والاضطراب قال :

« ومعنى قوله تعالى ﴿ وما تشاءون إلا أن يشاء الله ﴾ انكم لا تشاءون  
شيئا إلا بمشيئة الله التي خلقها فيكم وجعلكم متصفين بها فلما شاء الله تعالى  
مشيئةكم التي تشاءون بها وأعطاكم انكم شئتم بهامتشاءون وأردتم ما تريدون  
ولولا ذلك لكانتم كالجنادات لا يمكن أن تشاءوا شيئا وتريدوه ألا ترى  
كيف أسند البنا المشيئة ونسبها لنا وما سلبها عنا فقال ﴿ وما تشاءون إذ  
لامعنى المشيئة إلا الارادة والاختيار وهكذا يقال في نظائرها من الآيات  
والاحاديث ومعنى قوله تعالى ﴿ ولو شاء ربك ما فعلوه ﴾ وقوله تعالى  
﴿ وهو القاهر فوق عباده ﴾ أنه تعالى لو شاء أن يسلبهم الارادة والقدرة  
على الفعل وسلبهم ذلك ما فعلوه وحيث يكونون مقهورين تحت ارادة الله تعالى  
وقدرته لا يختارون لكن لم يسلبهم ارادة الفعل والقدرة عليه بل تركهم يفعلون  
ما يختارون فلذلك قلوا ألا ترى كيف نسب اليهم الفعل فقال ما فعلوه جوابا  
للو وهذا هو معنى القهر في قوله تعالى ﴿ وهو القاهر فوق عباده ﴾ »

وانتكلم أولا فيما ادعى أنه معنى قوله تعالى ﴿ وما تشاءون إلا أن يشاء  
الله ﴾ وهو ينتهى عند قوله ألا ترى كيف أسند البنا المشيئة الخ فالشيخ  
يذكر فيما ادعى أنه معنى الآية مشيئة العباد بمعنى ارادتهم الجزئية ومشيتهم  
بمعنى صفة الارادة المخلوقة فيهم التي بها يشاءون أي يوقعون ارادتهم  
الجزئية ومشيئة الله ويلمح الأولى من هذه المشيئات بالثانية والثالثة  
فملخص معنى الآية على توجيهه أن مشيئة العباد بمعنى صفة الارادة المخلوقة



فيهم معلقة بمشيئة الله ولا نزاع فيه فكأن الآية ساكتة عن محل النزاع وهو كون مشيئة العباد بمعنى إرادتهم الجزئية معلقة بمشيئة الله تعالى فان عكست إرادتهم الجزئية بشيء فانما تعلقها بمشيئتهم أنفسهم وهي مشيئتهم بمعنى الصفة لا بمشيئة الله وربما يظن من انظر في خلاصة توجيه الشيخ العلامة أنه يحمل مشيئة العباد الواقعة في الآية موقع المعلق المدلول عليها بفعل المشيئة الاول أعني (وما تشاءون) ، على معنى صفة الارادة لهم ويعلقها بمشيئة الله المدلول عليها بفعل المشيئة الثاني أعني (إلا أن يشاء الله) وليس كما يظنه الناظرون وانما مراد الشيخ غير ذلك والذي يريد ثم يطبق الآية عليه ملء بالفرايب . واليك البيان :

فانت ترى أن قوله تعالى (وما تشاءون إلا أن يشاء الله) بمجرد النظر فيه وقطع النظر عما قيل أو يقال موافقاً له أو مخالفاً ، يدل بصراحة لا صراحة فوقها على تعليق مشيئة العباد بمشيئة الله نعم ان مشيئة العباد لها معنيان ارادتهم الجزئية أو صفة الارادة لهم التي هي مبدأ إرادتهم الجزئية فيمكن التردد في تعيين ما يراد من مشيئتي العباد في الآية مدلولاً عليه بفعل المشيئة الاول ثم لا يلبث أن يزول هذا التردد نظراً الى ذكر المشيئة بصيغة الفعل الدال على التجدد والتقيد بالزمان والى كون هذا الفعل متعلقاً بمفعول محذوف دل عليه ما قبله فتعينت المشيئة بهذا التعلق وصارت ارادة جزئية والى التثام الآية بما قبلها وكونها في مساق تذكير العباد عجزهم عن أن يهتدوا بأنفسهم الى ما يسعدهم والامتنان على الذين اهتدوا بهداية ربهم ولا يحصل ذلك الا لتثام ولا ذاك التذكير ولا هذا الامتنان لو كان المراد تعليق اتصاف العباد بصفة الارادة مطلقاً بمشيئة الله لأن هذه الصفة لا شغل لجميع الناس

فيها لا نصير ميرة للمهدين الذين سبقت الآية لبيان حالهم مثل المستقيمين أو  
 المتخذين سبيلا الى ربهم ومطلق الاتصاف بصفة المشيئة غير كاف في  
 الاستقامة واتخاذ السبيل فلو كفى لكان كل أحد مستقيما ومتخذاً الى ربه  
 سبيلا وانما يهدي المشيئة الخاصة المتوجهة الى الخير أي الارادة الجزئية  
 المتعلقة بالخلق الى جهة معينة وهي معلقة بمشيئة الله وتوفيقه فمن رجع من  
 عباده وفقه لمشيئة الخير وإلا فلا ويؤيده قوله تعالى في سورة الذهر بعد :  
 ( يدخل من يشاء في رحمته ) فبعد ما قال الله تعالى فمن شاء اتخذ الى ربه  
 سبيلا ليس لأحد أن ينكل على نفسه ويقول : أعطاني الله صفة المشيئة أشاء  
 بها ما أشاء واتخذ الى ربي سبيلا وأستغي عن مشيئة الله الخاصة المتعلقة  
 بمشيئتي أياه فالآية تعلم العباد افتقارهم الى الله في تسديد طرائقهم بعد  
 إعطائهم صفة المشيئة فتقول : ( فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا ) ثم تقول : ( وما  
 تشاءون إلا أن يشاء الله ) أي وما كان من شاء منكم أن يتخذ الى ربه سبيلا  
 ليأمره إلا اذا شاء الله مشيئته تلك فلا يغير بنفسه وليشكر الله من هدى اليها  
 ولو أريد بالآية تعليق اتصافهم بصفة الارادة مطلقا بمشيئة الله كان تعليقاً  
 بأمر واقع مفروض منه وأنشبه كلاماً لغواً خالياً عن الفائدة حيث جعلت  
 متبئينهم اتخاذ السبيل متوقفة على اتصافهم بصفة المشيئة مطلقا وجعل اتصافهم  
 بها معلقاً بمشيئة الله والحال أن مشيئة الله المتعلقة باتصاف عباده بصفة الارادة  
 واقعة معلومة الوقوع فماذا تكون فائدة الاعتناء بتعليق اتصافهم بها بمشيئة الله  
 في ضمن النفي والاثبات الذي هو أبلغ أساليب الاعتناء فان كانت الفائدة  
 الامتنان على الموقنين لمشيئة اتخاذ السبيل باتصافهم بصفة المشيئة التي بها  
 شاموا ذلك فماذا يكون حال الشاكين بتلك الصفة خلاف ذلك بل لا يصح



الامتنان بها مع اشتراك الفريقين فيها .  
 ومن جراء هذه المواقف المهمة التي أحصيناها لم يحمل أحد من المفسرين  
 والمتأولين حتى فضيلة الشيخ بحيث نفسه فعل المشيئة الاول المسند الى العباد  
 المعلق بمشيئة الله ، على مشيئتهم بمعنى صفة الارادة المطلقة لم فلو أمكن هذا  
 الحمل لاستغنى به المتأولون من الماتريديين بل المعترلة وما اضطر العلامة أبو  
 السعود الى تقدير فعل محذوف أو صفة وصيغة الفعل كما قلنا تأبى هذا الحمل  
 قبل كل شيء ، لان الفعل ولاسباب المضارع يدل على الحدوث والتجدد فلا تترادف  
 به صفة المشيئة الثابتة ولانه يحتاج الى مفعول يتعلق به ويتعين بذلك التعلق  
 فيكون مادل عليه فعل المشيئة ارادة جزئية وكل منسرقدر مفعول هذا  
 الفعل حتى فضيلة الشيخ القائل « إنكم لاتشاءون شيئاً إلا بمشيئة الله التي ... »  
 فهو يخضع لضرورة حمل فعل المشيئة الاول اعنى قوله تعالى ( وما تشاءون )  
 على إرادات العباد الجزئية ولا ياباه اختياره العموم في تقدير مفعول الفعل  
 بدلاً من تخصيصه بالاستقامة أو اتخاذ السبيل فنقل المشيئة على كلا التقديرين  
 من التعميم والتخصيص في مفعوله يكون محمولاً على الارادة الجزئية مادام الفعل  
 متعلقاً بمفعول ومعيناً بذلك التعلق وتكون المشيئة المدلول عليها بذلك الفعل  
 عبارة عن الارادة الجزئية المتعينة بمنعلقها المتحققة بشئونها وتخصيصها في الخارج  
 فان كان المفعول خاصاً كالاستقامة واتخاذ السبيل كان فعل المشيئة محمولاً على نوع  
 واحد من أنواع الارادة الجزئية وان كان عاماً كشيء منكروقع في حيز النفي  
 كان فعل المشيئة محمولاً على كل نوع من أنواع الارادة الجزئية ولو نزل فعل  
 المشيئة منزلة اللازم ولم يقدر له مفعول كان معنى (وما تشاءون) وما تفعلون المشيئة  
 لا وما تتصفون بصفة المشيئة وفعل المشيئة أيضاً عبارة عن الارادة الجزئية .

[والخاص ان المشيئة المملول عليها بصيغة الفعل لا تكون إلا بمعنى  
الارادة الجزئية لانها هي المشيئة بالفعل والتي تحدث في الانسان مقيدة  
بالارادة . أما المشيئة بمعنى الصفة والمبدأ فهو مشيئة بالقوة وعبرة عن  
الاستعداد للمشيئة الثابت للانسان غير مقترن بأحد الارادة الثلاثة المتضمن  
من صيغة الفعل فان تكلف متكلف وأبى الى أن يؤول قوله تعالى ( وما  
تشاءون ) بقوله وما تصفون بصفة المشيئة وأغرض الطرف عن المانع التفضلي  
لخيفته تقوم الموانع المعنوية التي ذكرناها وتحول دون تأويله على أنه لم  
يوجد من فسر به حتى فضيلة الشيخ بحيث هذا حال فعل المشيئة الاول .

وأما فعل المشيئة الثاني أعني قوله تعالى ( إلا أن يشاء الله ) المسند الى  
الله والذي كون المراد به مشيئة الله من أجل الامور غير المتحملة للنقاش ،  
فلم يضاف بيال أحد من المفسرين ولم يكده يطوف به أن يحمله على مشيئة العباد  
فضلاً عن أن يحمله على مشيئتهم بمعنى الصفة التي ذكرنا الموانع العظام من  
ارادتها في الفعل الاول والتي ينضم اليها مانع آخر أعظم من الجميع اذا  
أريدت في الفعل الثاني وهو كونه مسنداً الى الله . غير ان فضيلة الشيخ خالف  
الكل واجترأ على ما لم يجترئوا ولم يجترئه نفسه أيضاً في الفعل الاول فحمل  
الفعل الثاني على مشيئة العباد بمعنى الصفة بالرغم من تلك الموانع العظيمة  
وذلك المانع الأعظم ولو اختار التأويل في الفعل الاول وحمله على ما حمل  
عليه الفعل الثاني لكان أهون شراً مما فعله وسلم على الأقل من أن يصطدم  
بالمانع الاخير الأعظم ولعل مانعه من اختيار التأويل في الفعل الاول وحمله  
على الانصاف بصفة المشيئة مطلقاً عدم التثام الآية اذا حمل عليه مع ما قبلها  
التي يدل على مشيئة الاستقامة أو اتخاذ السبيل وكل منهما نوع من الارادة



الجزئية مع أن المانع نفسه قائم في حمل الفعل الثاني عليه أيضاً فمشيئة العبد بمعنى صفة الارادة مطلقاً أجنبية عن المقام بالنظر الى ما قبل الآية في السورتين والانتقال اليها سواء كان في صدر الآية أو عجزها مخالفة لمقتضى المقام واختلاف الكلام عن الفائدة فيبعد ما تنبّه فضيلة الشيخ لهذا واقفاه في فعل المشيئة الاول يكون وقوعه فيه في فعل المشيئة الثاني رجوعاً الى المحذور بعد منتصف الطريق واهداراً لميزة مشيئة الخير المبحوث عنها بالرجوع الى صفة المشيئة المطلقة المشتركة في كونها سبباً للخير والشر فيبعد ما قبل ان هذا القرآن عظة وذكري فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلاً واستفاد من موعظته لو قبل : « لكن هذه المشيئة النافعة لا تحصل الا بصفة المشيئة المطلقة » كان هذا اهداراً لخصوصية المقام وتخلّي الكلام عن فائدته وما فيه من معنى الامتنان وان استندت تلك الصفة الى مشيئة الله وخلقه اياها في عبادته ، لوجودها مشتركة في كل أحد واستعدادها لأن يكون مسنداً ومبدءاً لمشيئة الشر أيضاً .

واذا ثبت ان الشيخ العلامة حمل المشيئة المدلول عليها بالفعل الاول أي قوله تعالى ( وما تشاءون ) على ارادات العباد الجزئية فهل ليست اذن هذه المشيئة معلقة بمشيئة الله التي ينطق بها الفعل الثاني أعني قوله تعالى ( الا أن يشاء الله ) ؟ والنظر الى تفسير الشيخ لا لأنه يقول « ومعنى قوله تعالى ( وما تشاءون الا أن يشاء الله ) انكم لا تشاءون شيئاً الا بمشيئة الله الذي خلقها فيكم وجعلكم متصرفين بها » فمنه ان مشيئة العباد شيئاً من الاشياء أي ارادتهم الجزئية لا تكون الا بما يعبر عنه بمشيئة الله التي خلقها فيهم وجعلهم متصرفين بها وخلاصته ان مشيئتهم بمعنى ارادتهم الجزئية معلقة بمشيئتهم بمعنى صفة الارادة المخلوقة فيهم وبالنظر الى قوله بعده « فلما

شاء الله تعالى مشيئتكم التي تشاءون بها وأعطاكم لها شئتم بها ما تشاءون وأردتم بها ما تريدون ولولا ذلك لكنتم كالحجرات لا يمكن أن تشاءوا شيئاً ولا تريدوه » ، ان الآية تفيد بعد تعليق مشيئة العباد بمعنى ارادتهم الجزائية بمشيئتهم بمعنى اتصافهم بصفة الارادة مطلقاً ، تعليق هذه الصفة بمشيئة الله وأنت ترى أنه ليست في الآية ثلاث مشيئات وتعليقتان أعني مشيئتي العباد المتعلقة احدهما بالآخرى ومشيئة الله المتعلقة بها أخرى مشيئتي العباد وانما في الآية مشيئة للعباد ومشيئة لله وتعليق الاولى بالثانية .

ثم ماذا معنى كون مشيئة العباد المدلول عليها بفعل المشيئة الثاني والتي علفت بها مشيئتهم المدلول عليها بفعل المشيئة الاول « مشيئة الله التي خلقها فيهم وجعلهم منصفين بها » ؟ هل هي مشيئة الله أو مشيئة العباد ؟ فان نظر الى اضافتها الى الله فهي مشيئة الله وان نظر الى كونها صفة العباد فهي مشيئتهم وكان واجباً عليه بالنظر الى كونها صفة العباد أن يضيفها اليهم ويقول « ألا بمشيئتكم التي خلقها الله فيكم وجعلكم منصفين بها » الا أن هذه المشيئة المدلول عليها بالفعل الثاني لما وردت في الآية صراحة مسندة الى الله فالشيخ يجتهد في أن يجعلها مشيئة الله ومشيئة العباد معاً مع أن كونها مشيئة الله وعدم امكان حملها على مشيئة العباد من أجل الامور لكن الشيخ العلامة يبحث في الآية عن مشيئة العباد بمعنى صفة الارادة المطلقة لهم حتى يعلقها بمشيئة الله أو يعلق بها مشيئة العباد بمعنى ارادتهم الجزائية ويحرر هذه الارادة الجزائية عن التعليق بمشيئة الله فإذا لم يجد ما يبحث عنه في فعل المشيئة الاول تشبث بفعل المشيئة الثاني فآزره الى أن جعله لامعنى له إلا التشوش والاضطراب ولو التزم الارهاق في الفعل الاول خلا على الاقل من تشوش المعنى ولم يفضل



الفعل فاعله وهذان المانعان المدهشان زيادة على ما ذكرنا فيها إذا حمل الفعل الأول على ما حمل عليه الفعل الثاني من الموانع اللفظية والمعنوية ولم تكن بأقل من أربعة فيصير المجموع ستة .

السابع — مع قطع النظر عن صريح الفاعل لفعل المشيئة الثاني لا سبيل نحويًا لحمل ذلك الفعل على مشيئة العباد بمعنى الصفة والمبدأ فأكثر المفسرين يجمعونه نظرًا لفعل المشيئة الأول على أن يكون التقدير ( إلا وقت أن يشاء الله ) فلما أرادت به صفة المشيئة الثابتة للعباد منذ خلقوا لما أمكن تفهم هذا المعنى من الآية بتقدير ( إلا وقت صفة المشيئة التي خلقها الله فيكم وجعلكم متصرفين بها ) لأن المشيئة بمعنى الصفة الثابتة لما لم تقبل التحديد بالوقت كان تقدير العبارة هكذا مما لا معنى له وسببه انضمام الوقت المستفاد من الظرفية إلى الوقت المستفاد من الفعل وتضاعف المانع ولو قدر ( إلا بأن يشاء الله ) كما فعل بعض المفسرين لم تفهم منه المشيئة بمعنى الصفة أيضاً لأن ( أن ) المصدرية وإن غيرت معنى الفعل وجعلته بمعنى المشيئة إلا أن المعنى المصدري لما كان محفوظاً إلى حمله أيضاً على معنى الصفة وقد ذكر النحاة أن « أن » مع الفعل « يفترق عن المصدر بعدم جواز حمله على معنى الاسم وهذه النقاط الدقيقة الهامة لا يجوز أن تغيب عن نظر الشيخ العلامة .

الثامن — إن قسّر فعل المشيئة في قوله تعالى ( إلا أن يشاء الله ) على أن يبتعد من فعليته ومضارعه وما أسند إليه في الآية وحمله على معنى صفة الإرادة للعباد ثم تأليف هذا المعنى مع إسناده إلى الله في الآية بملاحظة كونه خالق تلك الصفة فيهم فسكان مشيئة العباد بمعنى الصفة والمبدأ كانت مشيئة الله من ناحية كونه خالقها فاستندت في الآية إليه وكأن المعنى المراد من الآية

تعلق مشيئة العباد بمشيئة العباد بالمعنيين المختلفين ، كل هذا مع ما فيه من  
اضافات التكلفات وتقدير كثير من الحذفات ونقص ما بناء في الفعل الاول  
من التثام الكلام مع ما قبله واخلاقه عن الغائبة ومع ما سبق تحقيقه من أنه  
لا مشيئة للعباد موجودة في انظار ج يتعلق بها الخلق غير إرادتهم الجزئية ،  
مع كل ذلك يرد عليه أن مشيئة العباد على أي معنى كانت لا تصح اضافتها  
الى الله بحجة أنه خالقها فيهم ألا يرى أنه لا يجوز أن يقال « قيام الله وقعوده  
ومشيئه وحركته وسكونه وأكله وشربه وطوله وعرضه وصحته ومرضه »  
بإضافة أي فعل أو صفة من أفعال وصفات عبادته التي يخلقها فيهم ولو على حد  
الإضافة بأدنى ملائمة مع أن عبارة القرآن مستندة تلك المشيئة الى  
الله بصفة الفعل وهو فوق الإضافة فلا يقال يشاء الله مراداً به يشاء عبادته  
لكونه خالق مشيئتهم كما لا يقال يأكل الله ويشرب ويطول ويعرض خلقه  
فعل الأكل والشرب في عبادته أو صفة الطول والعرض في الاجسام فتفسير  
الشيخ العلامة الآية بحمل المشيئة المدلول عليها بالفعل الثاني المستند الى الله  
على مشيئة العباد بمعنى صفتهم الخلوقة فيهم ، يلخص بأن يكون معنى قوله  
تعالى ( وما تشاءون إلا أن يشاء الله ) وما تشاءون شيئاً الا وقت أن يخلقكم  
الله منصفين بصفة المشيئة فكان خلق الله تعالى عبادته متصفين بصفة المشيئة  
التي هي عبارة عن مبدأ إرادتهم الجزئية واستعدادهم لها ، يقع في وقت  
دون وقت ولم يكن واقعاً مفروضاً منه وكان الله تعالى أراد أن يخلق مشيئة  
العباد بمعنى إرادتهم الجزئية بمشيئة العباد بمعنى صفة الإرادة الخلوقة فيهم  
فقال ( وما تشاءون إلا أن يشاء الله ) ومراده منه ( وما تشاءون إلا أن  
تشاءوا ) فبهر عن مشيئتهم بمشيئة الله لكونه خالقها 11



وجملة القول إن جعل المراد من المشيئة المستندة الى العباد  
والمشيئة المستندة الى الله كليهما مشيئة العباد ومن تعليق مشيئة العباد بمشيئة  
الله المصرح به في الآية تعليق مشيئة العباد بمشيئة العباد وأن يكون قوله  
تعالى ( وما تشاءون إلا أن يشاء الله ) بمعنى ( وما تشاءون إلا أن تشاءوا )  
أو ( إلا أن تتصفوا بصفة المشيئة ) لا أغالي إذا قلت إنه مثل أعلى لتغيير  
معنى الكلام بصدد تفسيره وما ظلمت فضيلة الشيخ العلامة فيما استعظمت  
من خطأه في تفسير الآية وتأويلها ولم أصفح عن تعقبه مستوفياً حقه ولو  
صفحت لظلمت الآية وما نصحت القارئ الذي لا يسهل عليه الايقان بخطأ  
الشيخ في تفسيرها انكلا على علو مركزه العلمي وقد انتقدت في هذا الكتاب  
على من هو أكبر مقاماً من الشيخ وأصغر خطأً ولست ممن يقول « والحق  
قد يغلب ألف ميت » مع أني واثق بأن الشيخ - الذي أجله وأحترم خدماته  
للدن والعلم - لو فكر في الآية غير مقيد بمذهبه في أفعال العباد ما التبس  
عليه معناها الواضح لكن طبائع البشر في المذاهب تجعلها أصلاً وتحنو بأدلتها  
حنوها كأن الدليل يستند الى المذهب لا أن المذهب يستند الى الدليل  
وكنيت أنا الى زمان قريب من تأليف هذا الكتاب ماتريدياً مثل الشيخ  
العلامة وعلماء بلادى ماتريديون ولا يزالون كذلك ولكني - حينما كنت -  
واياهم والشيخ ماتريديون مقلدون لاجئون اليه بضرورة القول بمسئولية العباد  
وكان أشد ما يشغل خلدي ويزعجني في تقليدي قوله تعالى ( وما تشاءون إلا أن  
يشاء الله ) حتى أنه كان يشكل علي تأليفه مع مذهب الماتريدية بقدر ما يشكل  
تأليف مسئولية العباد مع الجبر فلما انضم اليه قوله تعالى فيما لا يحصى من كتابه أنه  
يضل من يشاء ويهدي من يشاء وأدر كنتي هدايته الى ما هو الحق في مسألة أفعال

العباد غلب عندى إشكال التأليف بين الأمرين الأولين على اشكال التأليف بين الأمرين الأخيرين بل انجلى في نظرى وانحل اشكال هذا التأليف الثانى فقلت فى نفسى إن القائل بأن الأمر كله لله وإن العباد لا يملكون لأنفسهم نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله وغير ذلك مما يصرح بالجبر ، والقائل ( ولتسئلن عما كنتم تعملون ) هو الله ولا يقبل لى أن أرفض أيأ منهما فلا بدع اذا كنت أعتقد القولين معاً وأحيل التأليف بينهما - إن لم أقدر عليه - الى علم الله ( وسيجىء تفصيل هذه النقطة ) وفى مشكلة التأليف الاول أحد الطرفين المتعارضين قول الله والآخ قول الماتر بديية ولا على أن أحافظ عليهما معاً بالرغم من تعارضهما فقررت مذهب الماتر بديية وتمذهبت بما يكون طرفاه قول الله تعالى .

التاسع — والآن ننتهى من الكلام على صلب تفسيره الآية وننتزع فى الكلام على تأييده وما الحق به — ان قوله « ألا ترى كيف استند اليها المشيئة ونسبها لنا وما سلبها عنا فقال وما تشامون ... » لا يفيد فى اثبات دعواه لاننا لا نذكر اسناد المشيئة اليها ولا ندعى سلبها عنا وانما ندعى أن مشيئتنا منوطة بمشيئة الله كما هو صريح الآية ونسلب عنا أى مشيئة غير منوطة بمشيئة الله كما سلبتها الآية نفسها ومن العجيب أن الشيخ العلامة حينما قال « وما سلبها عنا » غفل عن أداة السلب فى قوله تعالى ﴿ وما تشامون الا أن يشاء الله ﴾ فالآية تنادى بسلب كل مشيئة عنا غير منوطة بمشيئة الله . ثم ان وقوع اسناد الافعال الكثيرة التى لا تخص فى الآيات والاحاديث الى العباد لم ينفع علماء أهل السنة أن يقولوا بكون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى ولم يستقم الى التردد فى أن صدورها من الله أو من العباد فماذا يريد



اسناد المشيئة اليهم على اسناد الافعال حتى يستدل من اسناد المشيئة اليهم على ما لم يستدل عليه من اسناد الافعال ويقال : « ألا ترى كيف أسند البنا المشيئة » كأنه قول يجدى قائله نفعا !

العاشر — هل الشيخ العلامة القائل « وهكذا يقال في نظائرها من الآيات والاحاديث » مقتنع بأنه خرج عن عبدة الحل لمشكلة الآية بمثل تلك النكافات التي لا تكاد تعاك من ضعفها حتى تتخذ أصلاً يكسني به في احالة نظائره — وهي كثيرة — عليه جملة مثلاً لو أوردنا عليه قوله تعالى « ولا تقولن لشيء أنى فاعل ذلك غداً الا أن يشاء الله » فهل يصح له أن يقول ان معناه « ولا تقولن لشيء أنى فاعل ذلك غداً الا بمشيئة الله التي خلقها فيك وجعلك متصفاً بها » ؟ وخلاصته انك تفعله معلقاً بمشيئتك لا بمشيئة الله الا أن مشيئتك مخلوقة لله تعالى ومجمولة فيك حينما خلقت ؟ مع أن قوله تعالى ( الا أن يشاء الله ) في قوة التقييد لما قبله بالشرط والمراد حث من قال أنى فاعل فعل غداً على أن لا يثبتها بل يقيد كلامه بقوله « ان شاء الله » كما هو الادب الاسلامي المأخوذ من هذه الآية ولاكونه مأخوذاً منها اشهر في عرف العلماء بالاستثناء مع أنه شرط لا استثناء لكونه على صورة الاستثناء في مأخذه وهو الآية المذكورة . فاذن فطبق تأويل فضيلة الشيخ في آية ( وما تشاؤون الا أن يشاء الله ) التي أحال نظائرها عليها على قولنا مثلاً « آتيك غداً ان شاء الله » على أن يكون معناه « آتيك بمشيئة الله التي خلقها في وجعلني متصفاً بها حينما خلقت » وحاصله « آتيك مستنداً الى مشيئتي » فحينئذ لا يكون معنى لافادته في صورة الشرط لان كونه صاحب الارادة متصفاً بصفة المشيئة معلوم له حين تكلم هذا الكلام فكأنه يقول آتيك غداً إن كان الله خلقني

متصفاً بصفة المشيئة ويكون حينئذ قول القائل لزوجه « انت طالق ان شاء الله » إيقاع الطلاق لا الغاء الحكم بتعليقه على مشيئة من لا تعلم مشيئته فهل تبين في نظر الشيخ العلامة من هذا التحرير أن المشيئة الواقعة موقع الاستثناء في قوله تعالى ( ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله ) وقوله تعالى ( وما تشاءون إلا أن يشاء الله ) مشيئة الله لا مشيئة العباد التي خلقها فيهم وجعلهم متصفين بها وفي هذا القدر كفاية وليعترف القراء على الرجوع إلى الكلام على صلب تفسير الشيخ بعد الانتهاء منه .

الحادي عشر - أن الشيخ العلامة يفسر قوله تعالى ﴿ ولو شاء ربك ما فعلوه ﴾ وقوله ﴿ وهو القاهر فوق عباده ﴾ « بأنه تعالى لو شاء أن يسلبهم الإرادة والقدرة على الفعل وسلبهم ذلك ما فعلوه وحينئذ يكونون مقهورين تحت إرادة الله تعالى وقدرته لا مختارين لكن لم يسلبهم إرادة الفعل والقدرة عليه بل تركهم يفعلون ما يختارون فلذلك فعلوا ألا ترى كيف نسب إليهم الفعل فقال ما فعلوه جواباً لئلا وهذا هو معنى القهر في قوله تعالى ﴿ وهو القاهر فوق عباده ﴾ وعندنا أن معنى قوله تعالى ( ولو شاء ربك ما فعلوه ) أبلغ مما ذكره فضيلة الشيخ في تفسيره وهو أنه لو شاء ربك أن لا يفعلوه ما فعلوه وهم أناس تعرفونهم متصفون بالإرادة والاختيار لا أنه لو شاء أن لا يفعلوه نسخهم وأخرجهم من الإنسانية وسلبهم الإرادة والاختيار وبدلهم جمادات لأن الله قادر على أن يجعلهم لا يفعلونه حال كونهم أناساً ذوي إرادة واختيار بأن يختاروا أن لا يفعلوه ويفعلوا خلافاً إن شاء الله ذلك ويؤيده أن المعنى المتبادر من قوله ( ما فعلوه ) ما فعلوه حال كونهم من شأنهم أن يفعلوه لأن النفي إنما يتصور فيما يتصور فيه الإثبات فلا يقال عن الجمادات ( ما فعلوه )



كما لا يقال ( فعلوه ) وسوف تطاع على حقيقة ما قلنا في تفسير الآية متى تغفلت في أعماق هذا الكتاب.

وعلى ما ذكره فضيلة الشيخ يكون معنى قوله تعالى ( وهو القاهر فوق عباده ) لو شاء الله أن يكون قاهراً فوق عباده ملهم القدرة والارادة والاختيار لكنه تركهم يفعلون ما يختارون ولم يكن قاهراً فوق عباده ولا عباده مقيورين تحت إرادته وقدرته وهو مصادم لقوله تعالى ( وهو القاهر فوق عباده ) وحسبك من عدم صحة التفسير مصادمته للتفسير وسبب كل ذلك أن فضيلة الشيخ لا يأتملف عنده أن يكون الله قاهراً فوق عباده مع كونهم أصحاب إرادة واختيار وفي هذا سر القدر وغرض المسألة الموضوعة على بساط البحث وأمثاله من العلماء المتكلمين فيها أخطأوا حيث ذهبوا عن غرضها وأرادوا أن يحلوا كالمسألة بسيطة فلما جابهوا الآيات والأحاديث الدالة على القدر وقعوا في حيض بيض واشطوا في تأويلها وكان الواجب عليهم أن يقدروا قدر مسألة القدر فيعلموا أن مشكلته لا يحل بنفويض أفعال العباد الاختيارية اليهم كما قالت به المعتزلة فيخلقونها والله تعالى لا يتدخل فيها ولا بنفويض إرادة تلك الأفعال كما قالت به الماتريدية فالعباد يريدون أفعالهم ويختارونها والله تعالى يخلق أفعالهم ولا يتدخل في إرادتهم واختيارهم المتعلقين بأفعالهم إلا بقدر ما هو خالقهم منصفين بصفة الإرادة والاختيار فننظم الأمور ونحل مسألة القدر بهذا الترتيب البسيط ولا يبقى فيها شيء من الأشكال.

كلاماً إن مسألة القدر التي تعد سرّاً من أسرار الله لا تحل بهذا الخد من السهولة ولا تعلل بساطة مذهب الماتريدية ووضوحه على أنه الحل الحقيقي

بالاختيار في مسألة القدر وانما تدلان على طيش سهمه عن كبد حقيقة المسألة  
ومثله مذهب المعتزلة<sup>(١)</sup> وسلب القدرة والاختيار من العباد وتفويض الامر  
كله الى الله كما هو مذهب الجبرية مما يكسو مسألة القدر بساطة وسهولة أيضاً  
فلذا لم ترتضه أيضاً واختارنا تفويض الامر كله الى الله مع عدم سلب القدرة  
والارادة والاختيار عن العباد ، أما قولك فيما اخترناه كيف يكون هذا  
وكيف يجمع الامر ان فجو اننا عليه أنه سر القدر وسنكشف بعض الغطاء  
عنه بما ألهنا الله وستجد ما اخترناه من المذهب أقل المذاهب مصادمة للآيات  
والنصوص إن شاء الله بل لا تصادم فيه أصلاً مع النصوص ولا اشكال غير عدم  
احاطة العقول بجميع أطرافه وعدم احاطتها بهذا المطلوب أيضاً وليس هذا بمعنى  
تسليم مصادمته للأدلة العقلية لأن مذهبنا أوفق المذاهب أيضاً بالمعقولات .  
الثاني عشر - لفضيلة الشيخ تأويل في قوله تعالى ﴿ قل لله الحجة البالغة  
فلو شاء لهداكم أجمعين ﴾ يشبه تأويله في قوله تعالى ﴿ وما تشاءون إلا أن  
يشاء الله ﴾ وقوله ﴿ ولو شاء ربك ما فعلوه ﴾ في الابتعاد عن مساق الآية  
للتقرب الى مذهب الذي انزله في مسألة القضاء والقدر : فقد ذيل قوله تعالى  
﴿ ولو شاء لهداكم أجمعين ﴾ بقول من عنده : « لكنه لم يشأ هدايتهم لوجود  
المانع من ذلك وهو اختيارهم العمى على الهدى وترك النظر فيما نصبه من الأدلة  
وأمرهم بالنظر فيها » .

ونحن نقول : اذا قال رجل لا خير يرى نفسه فوقه لو شئت فعلت كذا  
فمعناه لاكني لم أفعل لأنني شئت أن لا أفعل يعني انه يفعل ما يشاء وليس للرجل

(١) وقد ذهل عن هذه الحقيقة الدقيقة كل من تاب مذهب الاشعري من أفاضل العلماء  
التقدميين والتأخرين كإمام الحرمين والشيخ محمد عبده مائلين الى مذهب يأول الى الاعتزال  
وكالمحقق الكاظمي مثلاً الى مذهب الماتريدية والقاضي أبي بكر .



الثاني أن يدخل في أمره فتقول الثاني بعده بالفرض « أفك لم تشأ ما لم تفعله  
لكذا وشئت ما فعلته لكذا » يعتبر معارضة للأول فيما قصده من كلامه  
ويغضبه لأن التعليق بالمشيئة يقع لقطع التعليل فلا يعاد إليه بعده بتعليل مشيئته  
وإذا كان موقف انسان مع انسان يكلمه هكذا فكيف يكون موقفنا مع كلام  
الله فتقول الشيخ العلامة تذييلا لقوله تعالى ( فلو شاء لهذا كم أجمعين )  
« لكنه لم يشأ هدايتهم لوجود المانع من ذلك وهو اختيارهم العمى الخ »  
بالنظر الى آداب التخاطب من فضول الكلام مع عدم صحته إذ لو صح  
لكان الله لم يهديهم لهذا المانع لأنه لم يشأ هدايتهم وهو يناقض نفس الآية  
أعني ( فلو شاء لهذا كم أجمعين ) لأنه إن كان لله تعالى أن يشأ هدايتهم مع  
وجود مانع لزمه أن لا يكون المانع مانعا وإن لم يكن له تعالى  
أن يشأ هدايتهم مع وجود ذلك المانع فلا يصح إذن قوله تعالى عنهم ( فلو  
شاء لهذا كم أجمعين ) .

والتذييل الذي لا يناقض آية المشيئة إنما يكون كما وقع في بعض أمثالها  
من قوله تعالى ( ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني  
لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين ) وقوله ( ولو شاء الله لجمعكم أمة  
واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء ) وقوله ( ولو شاء الله لجمعكم  
أمة واحدة ولكن يدخل من يشاء في رحمته ) وهذه الآيات مما يجب أن  
تكون عبرة لفضيحة الشيخ مذهبه له على خطأه في تفسير قوله تعالى ( قل فله  
الحجة البالغة فلو شاء لهذا كم أجمعين ) وتذييله بقوله « لكنه لم يشأ هدايتهم  
لوجود المانع من ذلك وهو اختيارهم العمى على الهدى الخ » فهي تصرح  
بما ينبغي أن يكون ذيل أمثالها مما لم يصرح فيه بالذيل كقوله ( قل فله الحجة

الباقية فلو شاء لهداكم أجمعين ) وفي الاخيرتين من تلك الآيات المذبذبة تكرار  
إسناد الامر الى مشيئته تعالى وتأكيده فانظر الى قوله تعالى ( ولو شاء الله  
لجعلكم أمة واحدة : لكن يصل من يشاء ويهدي من يشاء ) كيف بدأ ببناء  
الامر على مشيئته ثم ختم بتكرار البناء عليها ومثله قوله تعالى ( ولو شاء الله  
لجعلكم أمة واحدة ولكن يدخل من يشاء في رحمته ) فبدأ كد وجوب الكف  
عن تعليل الامر بغيرها والأولى من الآيات المذبذبة أعني قوله تعالى ( ولو  
شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لا ملأن جهنم من الجنة  
والناس أجمعين ) ان لم يقع فيها تكرار إسناد الامر الى مشيئته مراحة  
فهي بمنزلة تكراره معنى . وإنما التدبيل الذي يباه صدر الكلام وقع في  
تفسير فضيلة الشيخ وهو قوله : لكنه لم يشأ هدايتهم لوجود المانع من  
ذلك وهو اختيارهم المعنى على الهدى .

ففي هذا تغيير معنى الصدر ومغزاه أعني قوله تعالى ( فلو شاء لهداكم  
أجمعين ) بتبديل مبنى الامر من مشيئة الله الى مشيئتهم فلو فتشنا عن علة  
اختيارهم المعنى على الهدى الذي جعله الشيخ علة مانعة عن مشيئة الله هدايتهم  
وقلنا لماذا اختاروا المعنى ولم يختاروا الهدى وما المانع من اختيارهم ذلك مع  
رجحانه على المعنى ؟ فليس جوابه الا انهم لا يختارون الا ما شاء الله أن  
يختاروه بدليل قوله تعالى ( وما تشاؤون الا أن يشاء الله ) فيعود الامر  
الى العلة الاولى التي أفادها صدر الكلام أعني قوله تعالى ( فلو شاء لهداكم  
أجمعين ) ويلزم الدور على تدويله بقول الشيخ : لكنه لم يشأ هدايتهم لوجود  
المانع من ذلك وهو اختيارهم المعنى على الهدى .

نعم لو اتهم طلبوا الهداية لمنحهم الله ذلك لكن تفسير الآية التي تدعى



الامر على مشيئة الله لا محل عندها لكلام ينفي عن بناء مشيئة الله  
اياه على مشيئة غيره وانما تنبى هناك مشيئة غيره أيضا على مشيئته فاذا لم  
يشأ الله هدايتهم فلا يشاءون هم أنفسهم الاهتداء ويختارون العمى على  
الهدى ألا يرى الى قوله تعالى ( أفمن زين له سوء عمله فرآه حسنا فان الله  
يضل من يشاء ويهدي من يشاء ) وقوله ( فمن يرد الله أن يهديه يشرح  
صدره للاسلام ومن يرد أن يضل يجعل صدره ضيقا حرجا كأنما يصعد في  
السماء ) فاذا شاء الله أن يضل أحدا - ونعوذ به منه - يجعل صدره ضيقا  
لا تدخل فيه الهداية ويزين له العمى فيختاره على الهدى فانظر كيف تبين أن  
ليس مفشأ عدم مشيئة الله لهدايتهم اختيارهم العمى على الهدى بل الامر  
بالعكس والنصوص المتضمنة لتأييد ما قلنا كثيرة ومنها قوله تعالى على لسان  
نبي من أنبيائه ( ولا ينفعكم نصحي ان أردت أن أنصح لكم ان كان الله  
يريد أن يغويكم هو ربكم واليه ترجعون )

وروى سعيد عن منصور عن عبد الله بن يسار عن حذيفة عن النبي  
ﷺ قال ( لا تقولوا ماشاء الله وشاء فلان واكن قولوا شاء الله ثم ما  
شاء فلان ) .

وعن ابن عباس قال جاء رجل الى النبي ﷺ يكلمه في بعض الامر  
فقال الرجل لرسول الله ماشاء الله وشئت فقال رسول الله ﷺ اجعلني لله  
عدلا بل ماشاء الله وحده) .

الثالث عشر - وانظر الى قول فضيلة الشيخ :

« ونسبة الفعل الى الله تعالى ايجادا حق مطابق للواقع ونسبة الفعل الى  
العبد تسببا وكسبا حق أيضا مطابق للواقع لكن مدار التكليف والامر والنهي

كما سبق على نسبة الافعال الاختيارية الى العبد لأنها هي التي بها يكون الفعل صفة قائمة بالفاعل فيكون حسنا تارة وقبيحا تارة أخرى وهذا هو معنى قوله تعالى ﴿ لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ﴾ على وجه ما سبق .  
فكان الآية نزلت في شأن أفعال العباد ومعناها أن ما يضاف الى العباد من أفعالهم يعنى الكسب فهم مسئولون عنه وما يضاف من أفعالهم الى الله يعنى الخلق لا يسأل عنه لكون خلق الله بسبب كسبهم وكأن الشيخ بهذا التفسير يدفع المسئولية عن الله تعالى ولا يرضى دفعها من طريق عدم قبول المسئولية عليه من أساسها لكونه أعز وأجل من أن يسأل ويرد على طريق الشيخ أنه ان سلم أساس المسئولية وأجيب عن خلق ما يضر العباد من أفعالهم بكونه نتيجة كسبهم فما قوله في خلق الاسباب المتقدمة على كسبهم المعدة له التي اعترف بها امام الحرمین وأشار اليها بقوله فباستنقذه عنه عند الكلام على مذهبه « اذا أراد الله بعبد خيرا يفعل كذا وكذا يعنى يعده له واذا أراد بعبد شرا يفعل كذا وكذا يعنى يعده له » مع كون الامام ممن لا يقع بنسبة الكسب الى العباد وينسب التأخير التام في أفعالهم الى القدرة الخاتمة روما لتصحيح مسئولية العباد عن أعمالهم هذا مع ما لا يخفى في تفسير الشيخ من تحديد معنى الآية وتقليل خطورته بحيث كان يرتعد كل أحد أمام عظمتها وفهمه أول سماعها .

وهل تفسير الشيخ تلك الآية وما فهمه منها يشبه تفسير التابعي الجليل أبي الاسود الدؤلى وما فهمه منها وصدقته في فهمه الصحابي الجليل عمران بن حصين<sup>(١)</sup> حيث قال قال لي عمران ان رأيت ما يعمل الناس اليوم ويكسحون

(١) ولاريب في أن فهمهما مشتق من فهم رسول الله صلى الله عليه وسلم .



فيه شيء قضى عليهم ومضى فيهم من قدر قد سبق أو ما يستقبلون به مما أنام  
به نبيهم وثبتت الحجة عليهم فقلت بل شيء قضى عليهم ومضى فيهم قال  
فقال أفلا يكون ظلماً قال ففرغت من ذلك فرعاً شديداً وقلت كل شيء خلق  
الله وملك يده فلا يسأل عما يفعل وهم يسألون قال فقال لي برحمتك الله لم أرد  
بما سألتك إلا لأحرز عقلك أن رجلين من مزينة أتيا رسول الله إلى آخر  
الحديث الذي رواه مسلم وسنقله في فصل الآيات والاحاديث .

والحق أن محاضرة فضيلة الشيخ تضمنت من تفسير آي الذكر الحكيم  
ما يقضى منه العجب ولا يتفق ومقامه وكانت هذه الآية أعني ( لا يسأل  
عما يفعل وهم يسألون ) آخر ملتجاً لعقول البشر في مسألة القضاء والقدر التي  
لا مندوحة عندها من الجبر فأراد فضيلة الشيخ أن ينقض هذا الملتجأ ليضطر  
الناس إلى مذهبه. لكن تفسيرها بما فسر به الشيخ ما خطر على بال أبي الاسود  
وعمران بن حصين ولا على بال إمام الحرمين عند ما تلاها بلسان مخالفه كما  
ستطلع عليه إذا جاء دور الكلام على مذهبه بالرغم من كون مذهب الإمام  
في مسألة أفعال العباد أقرب إلى مذهب المعتزلة من مذهب فضيلة الشيخ .

( ٥ )

بما يجب أن لا يذهب على ذي بصرو ونظر أن تسليم أساس الدماء وأهميته  
في دين الاسلام بحد أن يكون واجب المسلم أن يقف بين يدي ربه فيدعوه  
في كل يوم سبع عشر مرة قائلاً ( اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت  
عليهم )، يمنع صحة ما ذهب إليه المعتزلة من استقلال العبد في أفعاله الاختيارية  
وصحة ما ذهب إليه الماتريدية من استقلاله في إرادته الجزئية التي هي كل

ما يحدث فيه من الإرادة فعلا والتي يترتب عليها خلق الله تعالى أفعاله الاختيارية طاعة أو معصية سنة جارية منه ولن نجد لسنة الله تبديلا ، وصحة ما ذهب إليه الدائر ون بين مذهبي المعتزلة والماتريدية كلاما الحرميين والشيوخ محمد عبده وابن قيم الجوزية فلو صح ما قاله هؤلاء أو هؤلاء لزم استغناء العبد عن أن يفتقر إلى طلب الهداية الصراط المستقيم من ربه لأن الصراط المستقيم معلوم له بعد أن تبين از شد من التي يبعثه الأنبياء وإنزال الشرائع والله خلقه مريداً وحرراً في تصرفه إرادته فإذا حاجته بعد هذا في طلب الهداية من الله فهل هو شك في تعيين الصراط المستقيم وهل هو شك بعد إسلامه في أن الطريق المستقيم طريق الإسلام؟ كلا بل هو غير آمن على نفسه أن تستقيم في سلوكها وبعبارة أوضح غير واثق بإرادته التي جعلها الله بيده عند أصحاب تلك المذاهب أفليس هذا من التناقض؟ ماذا معنى كون المهديين إلى الصراط المستقيم عباد الله الذين أنعم عليهم أليس كل العباد مشتركين في أن الله جعلهم ذمى إرادة وجعل إرادتهم واسطة الحصول لهم على الهداية فأى نعمة بعد هذا يرونها عند بعض العباد حتى يسألون الله أن ينعم عليهم مثلهم ولو احتاج العبد في مذهب المعتزلة أو الماتريدية أو ما يلتحق بهما إلى أن يسأل لهدايته عوناً من أحد قائماً كان يحتاج إلى أن يسأله نفسه وإرادته التي أمرها بيده لكن الآية آية السبع المثاني تدل على أن الهداية تطلب من الله وهو منعها على بعض عباده ولا يصل إليها العبد بنفسه ومحض انصافه بالإرادة لأن إرادته الهداية موقوفة على عون من الله وفي إيجاب قرائته الفائدة تعليم طريق الحصول على الهداية للعباد بأن يسألوها الله ، تعليم لا ينقطع عنهم .

ثم لا وجه لأن لا يكون طلب الهداية من الله الذي تعلمه العباد قراءتهم



في كل صلاة حتماً لازماً في طريق الحصول عليها بأن يتمكنوا الاعتناء بأنفسهم  
وتكون هداية الله عوناً لهم دائماً على قدر الحاجة ويعد طلبهم ذلك عملاً من  
أعمال الاحتياط ، لأنه يستلزم أن يكون الله قد ساقهم في تعليمهم هذا المؤكدة  
المكررة في كل صلاة الى سؤال أمر قد يستغفون عنه وهو يجافي إيجاب قراءة  
الفتاحة في الصلاة زيادة على بحافاته لما دل عليه سياق الآية وسبقها وهو  
قوله تعالى ( إياك نعبد وإياك نستعين ) الوارد بصيغة القصر الثاني الاستعانة  
بغير الله وتدخل فيها استعانتة بنفسه دخولا أولياً .

(٣٦) (٣٧) (٣٨) (٣٩) (٤٠) (٤١) (٤٢) (٤٣) (٤٤) (٤٥) (٤٦) (٤٧) (٤٨) (٤٩) (٥٠) (٥١) (٥٢) (٥٣) (٥٤) (٥٥) (٥٦) (٥٧) (٥٨) (٥٩) (٦٠) (٦١) (٦٢) (٦٣) (٦٤) (٦٥) (٦٦) (٦٧) (٦٨) (٦٩) (٧٠) (٧١) (٧٢) (٧٣) (٧٤) (٧٥) (٧٦) (٧٧) (٧٨) (٧٩) (٨٠) (٨١) (٨٢) (٨٣) (٨٤) (٨٥) (٨٦) (٨٧) (٨٨) (٨٩) (٩٠) (٩١) (٩٢) (٩٣) (٩٤) (٩٥) (٩٦) (٩٧) (٩٨) (٩٩) (١٠٠)

في القرآن كلمة من أكثر ما يتكرر فيه قائلة بأن الله تعالى يفضل من  
يشاء ويهدي من يشاء وتقرن بها في بعض المواضع خصوصيات تؤكد  
ماديات هي عليه وتمنع التأويل زيادة على أن تلك الكلمة لا تقبل التأويل في  
نفسها ولو تمثل التكاليف البعيدة التي تشبث فضيلة الشيخ بخيت بأذيالها في  
تفسير قوله تعالى ( وما تشاؤون إلا أن يشاء الله ) وقوله ( ولو شئتم  
ما فعلوه ) وقوله ( فلو شاء لهذا كم أجمعين ) وتلك الكلمة المتكررة لو لم يكن  
في القرآن غيرها لكفت في اثبات أن مقدرات الانسان - ومعها مشيئته  
التي ترتب مقدراتها عليها - لا تخرج عن محيط سلطان مشيئة الله وفي قطع  
ظهور المذاهب المعارضة له فإذا الذي يسع أحداً من أهل تلك المذاهب أن  
يقول تجاه قول القرآن المجيد ( يضل من يشاء ويهدي من يشاء ) وكيف  
يمكنه تأليف هذا مع قوله بأن الانسان يضل ويهدي بمشيئته التي هو  
مستقل فيها فهل الهدى والضلال منوطان بمشيئة الله أو بمشيئة الانسان المهدى

و الضال و أي المشيئين سائفة فيهما أو مستقيمة لهما نعم أنهما يحصلان بكانتا  
 المشيئين في مذهب أهل السنة لكن أيهما تتبع الأخرى ؟ فلو صح ما قالت  
 الماتريديّة من أن الهدى والضلال و كل ما يدخل في أفعال العباد الاختيارية  
 منوط بمشيئتهم ومشيئتهم غير منوط بمشيئة الله بل مشيئته تلاحق مشيئتهم  
 فكما شاء العبد طاعة وفي وسعه أن يشاءها تتبعه مشيئة الله ويخلق هداما وكما  
 شاء معصية وفي وسعه أن يشاءها فأنه يشاءها ويخلقها فلوصح ذلك لما صح قوله  
 تعالى ( يضل من يشاء ويهدي من يشاء ) مراداً به التمدح بسعة قدرته وسيادة  
 مشيئته ولكونه هو المراد لم يوجد بين المفسرين حتى المعتزلين منهم من  
 ذهب إلى رجوع الضمير الفاعل لفعل المشيئة إلى ( من ) ولو ذهب لإباده بعد سلامة  
 الذوق قوله تعالى ( من يشاء الله يضلّه ومن يشاء الله يجعله على صراط مستقيم )  
 وقوله ( فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضلّه يخرجه  
 مصرحاً فيه بفاعل فعل المشيئة فالنلاعب بالاحتمال في مرجع الضمير مع كونه  
 في غاية البعد لا يجري في هذه الآيات وفي مثل قوله تعالى ( ولو شاء الله لجمعكم  
 أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء ) لتأديته إلى الغاء صدر  
 الآية، فلو صح ما قالت الماتريديّة لكان الله يضل الذين يشاءون الضلالة ويهدي  
 الذين يشاءون الهدى لا الذين يشاء هو ضلاتهم أو هدام فاما أن لا تصح هذه  
 الكلمة المعروفة القرآنية أو لا يصح مذهب الماتريديّة القائلين بسيادة مشيئة  
 الإنسان وإن كانت سيادتها باقن الله حتى أنه لو كانت المشيئتان متساويتين  
 في توقف الفعل عليهما دون أن تكون إحداهما تابعة للأخرى كما وقع في  
 مذهب الأستاذ أبي إسحاق الأسفرائيني القائل بحصول فعل العبد بكانتا  
 القدرتين لا يمكن تأليف هذا المذهب مع تلك الكلمة القرآنية لتوقف حصول



الهدى والضلال على انضمام مشيئة الله الى مشيئة الانسان المهتدى والضال .  
ولا يمكن تأليف مذهب الماتريدية معها . فهذه السكلمة مع كلة ( وما تشاءون  
إلا أن يشاء الله ) القرآنية أيضاً أبلغ مانع وأصرحه من صحة مذهبهم  
ولا يجزى في الأولى ما أجراه فضيلة الشيخ ينجيت في الثانية وأرفقها عليه من  
التأويل الذى سبق ذكره والكلام عليه وكان مستند الشيخ العلامة في تأويله  
ذاك أن لو شاء الله خلق الانسان كالجادات بلا قدرة ولا إرادة ولا اختيار  
لكنه خلقهم متصفين بتلك الصفات وأنت ترى أنه لا علاقة لكون الله يفضل  
من يشاء ويهتدى من يشاء من عباده مع كونه خلقهم متصفين بالإرادة والقدرة  
والاختيار فإذا كان كل انسان أعطى بالنظر الى خلقته من هذه الصفات على  
السوية فمن أين يجىء هدى بعضهم وضلالة آخرين وجواب القرآن على هذا  
السؤال الذى تحار فيه العقول ان الله يفضل من يشاء ويهتدى من يشاء ولا  
احتمال فيه لتأويل قريب أو بعيد لاسيما اذا اقترن حكم القرآن بهذا بخصوصيات  
تؤكد كفا في قوله تعالى ( أفمن زين له سوء عمله فرآه حسناً فان الله يفضل  
من يشاء ويهتدى من يشاء ) وقوله ( فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره  
للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعد فى السماء )  
وقوله ( واذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها <sup>(١)</sup> ) فحق  
عليها القول فدمرناها تدميراً ) وما دامت هذه الآيات فى كتاب الله بكثرة

(١) اي جعلناهم يسارعون الى الفسق من أمره الذى اذا أراد شيئاً يصدره ويقول  
لشيء . كمن يكون وحمل الأمر على الأمر التشرى من ثم التزام حذف الأمور به وجعل التقدير  
أمرناهم بالطاعة كما فعله أكثر المفسرين ، يأبى أن الأمر بالطاعة لا اختصاص له بالترفين .  
فضلاً عن مترفي قرية أراد الله اهلاكها .

لا تخصي فلا يبنى الامر في افعال العباد الاختيارية على مشيئتهم إلا من تغافل  
عن هذه الآيات البيضاء .

اعتراض على عاقلهم من آيات المشيئة

وقد يظن ان تلك الآيات معارضة بما ورد في القرآن الحكيم أيضا من  
ذم من أحال ضلالتة على مشيئة الله كقوله تعالى ( سيقول الذين أشركوا لو  
شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء . كذلك كذب الذين من  
قبلهم حتى ذاقوا بأسنا قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ان تتبعون الا  
الظن وان أنتم الا نحرصون قل فله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين )  
وليس الامر كما يظن اذ لا يتصور التعارض بين آيات القرآن وانهم ما ذموا في  
قولهم ( ولو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء ) لانهم كذبوا  
في تلك القضية الشرطية بل لانهم أرادوا بذلك القول تكذيب الرسل الذين  
منعهم من الشرك وتحريم ما أحل الله وتبكيتهم بحجة الزامية مسلمة عند  
الرسل وهي قولهم ( لو شاء الله ما أشركنا .. ) والقرينة على ذلك انه تعالى  
تعتبهم بقوله ( كذلك كذب الذين من قبلهم أفذهبهم على تكذيبهم لا  
على كفرهم في قولهم والقرينة الثانية - وهي أبلغ وأقوى - تعتبهم بقوله  
( قل فله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين ) فقال بلسان رسوله أيضا  
- لا بلسانهم فحسب - ان لو شاء الله لهداهم أجمعين وساق هذا القول مساق  
عكس حجته عليهم وكان المشركون قالوه لاعن اقرار بعضهم وخضوع  
لمشيئة الله وانما تكلموا به الرسل وأرادوا به تبكيتهم فأعاد الله حجته عليهم  
وكأنه قال نعم لو شاء الله لهداكم فما أشركتم لكنه لم يشأ هدايتكم وشاء



ضلالكم فلهذا لا تقبلون عن الشرك وتستهزئون بالرسول الذين منعوك منه  
والدلالة على هذا المعنى قال ( قل فإله الخبيثة البالغة ) وأنى بالغاء تغريماً له على  
ما قبله .

ويحتمل أن يكون ذمهم بذلك القول لأنهم احتجوا بالقدر وأرادوا به  
التبرؤ من تبعة الشرك والاحتجاج بالقدر باطل أن أريد به التذرع إلى دفع  
المسئولية عن نفس المكلف لأن ذلك يؤدي إلى إلزام الأنبياء صلوات الله  
عليهم وأنا مع السعي البليغ لإثبات القدر وجوب الإيمان به لا رضى  
الاحتجاج به قط وقد عرفت أن خلاصة مذهبنا في مسألة القضاء والقدر قوله  
تعالى ( ولو شاء الله لجمعكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدي من  
يشاء ) والى أنكم تعملون ( فمن تجمع وجوب الاعتراف بمسئولية  
العباد إلى وجوب الإيمان بالقدر خيره وشره من الله تعالى بمعنى أن مشيئة  
الله السلطنة العامة على كل شيء وكل مشيئة للعباد كلية وجزئية لا ينحصر كلا  
من الواجبين حقه وبفضل ذلك لا تصادمنا آية في كتاب الله ولا حديث من  
أحاديث رسول الله وغيرنا ممن يرى في مذهب الأشاعرة هدماً للشرعية  
ومحواً للتكاليف يؤمن بالقدر لفظاً ولا يؤمن به تفصيلاً وينقص عمره في  
تأويل الآيات والأحاديث التي تناقض مذهبهم وتؤيد من يعد مذهبهم هدماً  
للشرعية ومحواً للتكاليف كأن الآيات والأحاديث أيضاً هادمة للشرعية  
وماحية للتكاليف وقد قرأنا لك كثيراً من تلك الآيات وسنقرأ .

فقول المشركين ( لو شاء الله ما أشركنا ) لم يكن إيماناً منهم بالقدر  
ولو كان كذلك لكان حقاً ولم يتوجه اليهم التذرع بهذا القول اسكتهم فلتوا  
أن القدر إن كان حقاً يدفع عنهم المسئولية فأرادوا أن يتخذوه جنة من غير

إيمان به ومن غير علم بحقيقة القدر الذي لا يدفع المسؤولية عن المكلف ولذا قال الله تعالى في الرد عليهم ( قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ان تتبعون الا الظن وان أنتم الا تخرصون )<sup>(١)</sup> ومثله قوله تعالى ( وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم ما لهم بذلك من علم ان هم الا بخرصون ) فلا آية تفندهم لا لايمانهم بالقدر كما توهمه صاحب الكشف بل لعدم ايمانهم به وعدم علمهم بان الايمان به لا يمنع التكليف ففى تعيب عليهم جهلهم بعدم معابة انكار القدر وكلا الامرين اللذين عيب بهما المشركون فى الآية يعاب به كل من أنكر القدر من أصحاب المذاهب ومن خبط فى فهم معنى هذه الآية وعدعا من أدلة مذهبه .

### نبذة من آيات القدر وأحاديثه

وهنا نورد نبذة مجموعة من آيات وأحاديث تزيد المؤمنين بالقدر إيماناً وتدل على عظمة مشيئة الله سلطاناً :

( إن هو إلا ذكر للعالمين لمن شاء منكم أن يستقيم وما تشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين )

( إن هذه تذكرة فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلاً وما تشاءون إلا أن يشاء الله إن الله كان عليماً حكيماً )

( ولو شاء الله لجمعكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء ولتسألن عما كنتم تعملون )

(١) وأنى أحد الله تعالى على توليفه للاعتداء الى هذا التوجيه فى معنى الآية الكاشف عن التمام قوله ( قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ان تتبعون الا الظن وان أنتم الا تخرصون ) مع ما قبله وما بعده .



( من يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم )  
 ( واذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها ) ( سبق تفسيره )  
 ( أفمن زين له سوء عمله فرآه حسناً فإن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء ) .

( إن هي إلا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء )  
 وفي تفسير العلامة الآلوسي : أخرج ابن حاتم أنه قال قال الله تعالى لموسى  
 ان قومك عبدوا العجل عند ما غيب عنهم فقال موسى الذى صنع لهم العجل  
 هو السامري ولكن من نضح فيه الروح ؟ فقال الله أنا فقال موسى ( إن هي إلا  
 فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء )  
 ( ولو شاء الله ما أشركوا وما جعلناك عليهم حفيظاً وما أنت  
 عليهم بوكيل )

( وكذلك زين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركائهم ليردوهم  
 وليلبسوا عليهم دينهم ولو شاء الله ما فعلوه فذرهم وما يفترون )  
 ( إنك لاتهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء )

ولا يعارضه قوله تعالى ( وإنك لاتهدي الى صراط مستقيم ) لان الهداية  
 ثلاث مراتب : الأولى الهداية العامة وهي هداية كل نفس الى مصالح معاشها  
 وما يقيمها والى هذه المرتبة الاشارة بقوله تعالى ( سبح اسم ربك الأعلى  
 الذى خلق فسوى والذى قدر فهدى ) وقوله ( ربنا الذى أعطى كل شيء  
 خلقه ثم هدى ) والثانية مرتبة البيان والدلالة والتعليم والدعوة والارشاد  
 وهي أخص من المرتبة الاولى وان عمت المكافين وهذه المرتبة لاتستلزم  
 حصول التوفيق واتباع الحق وإن كان شرطاً فيه أو جزء سبب ومن هذا

القبيل قوله تعالى ( وأما نود فهديتهم فاستجبوا للعي على الهدى ) وقوله  
( وإليك لنهدي الى صراط مستقيم ) والمرتبة الثالثة هداية التوفيق والالهام  
وخلق المشيئة المستلزمة لفعل الخير وهذه أخص المراتب وهي المرادة بقوله  
تعالى ( من يهد الله فهو المهتدي ) وقوله ( ومن يهد الله فما له من مضل )  
وأمثاله . وما عدا المرتبة الثانية خاص بالله تعالى .

( ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها واسكن حق القول مني لأملأن جهنم  
من الجنة والناس أجمعين )

( ولقد ذرأنا جنهم كثيراً من الجن والإنس لهم قلوب لا يفقهون بها  
وهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالانعام بل هم  
أضل أولئك هم الغافلون )

قال العلامة الطيبي في حاشية الكشف : هـ وتأكيده الحكم بالقسم لقسم  
ظهور المجترئين على تحريف النص القطعي ابتغاء تأويله وحسم شبهتهم  
عن أساسها .

وفي روح المعاني عند تفسير هذه الآية : أخرج أحمد بن حنبل عن  
عبد الرحمن بن قتادة قال النبي ﷺ ( إن الله خلق آدم عليه السلام ثم أخذ  
انخلق من ظهره فتسال هؤلاء في الجنة ولا أبالي وهؤلاء في النار ولا أبالي )  
فإن قال قائل فلماذا العمل قال ( على موافقة القدر ) .

وعن عمران بن حصين قال قيل يا رسول الله أعلم أهل الجنة من أهل  
النار فقال ( نعم ) قيل فقيم يعمل العاملون قال ( كل ميسر لما خلق له ) متفق عليه  
وفي بعض طرق البخاري ( كل يعمل لما خلق له أو لما يسر له )  
( وما كان للنفس أن تؤمن إلا بأذن الله )



( ولا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم هو ربكم وإليه ترجعون ) قاله بلسان نوح عليه السلام  
( وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة )  
( ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها قد أفلح من زكاهها وقد خاب من دساها ) .

الالهام الالقاء في القلب لا مجرد البيان والتعليم كما قاله بعض المفسرين إذ لا يقال لمن بين لغيه شيئاً وعلمه أنه ألهمه ذلك بل الصواب ما قاله ابن زيد حمل فيها فجورها وتقواها وعليه حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن رجلاً من مزيعة أو جهينة أتى النبي ﷺ فقال يا رسول الله أرأيت ما يعمل الناس فيه ويكذبون شيء قضى عليهم ومضى عليهم من قدر سابق أو فيما يستقبلون به مما أنامهم به نبيهم قال : بل شيء قضى عليهم ومضى قال فقيم العمل قال من خلقه الله لأحدى المنزلتين استعمل بعمل أهلها وتصديق ذلك في كتاب الله ( ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها ) فقرأت هذه الآية عقب أخباره بتقديم القضاء والقدر السابق يدل على أن المراد بالالهام استعمالها فيما سبق لها لا مجرد تعريفها فان التعريف والبيان لا يستلزم وقوع ما سبق به القضاء والقدر .

( وفي الصحيحين من حديث أبي هريرة : احتج آدم وموسى فقال موسى : يا آدم أنت أبو نوح خيبتنا وأخرجتنا من الجنة فقال له آدم أنت موسى الذي اصطفاك الله بكلامه وخط لك بيده أتؤمنني على أمر قدره الله علي قبل أن أخلق بأربعين سنة فحج آدم وموسى ) .

وفي الأحكام لابن حزم الاندلسي والفقهاء والمنفقه للخطيب البغدادي

بالباقى متقاربة المعنى « نعم أحج موسى لانه لام آدم على أمر لم يفعله وهو إخراج الناس من الجنة وإنما هو فعمل الله تعالى ولو أنه لام آدم على أكله من الشجرة الموجب لذلك لكان واضعاً للملامة موضعها ولكان آدم محجوباً » وفيه أن مراد موسى من مؤاخنة آدم على إخراج الناس من الجنة مؤاخنته على أكله من الشجرة الممنوعة إذ يصح أن يقال بطريق الإيجاز « لم أخرجتنا من الجنة ؟ » بدلا من أن يقال « أكلت من الشجرة وسببت خروجنا من الجنة » وفي قواعد التخاطب مساع لهذا النوع من الافادة ويدل على أن مقصود موسى استناد الفعل الى سببه ابتداء المؤاخنة بقوله « أنت أبو نا » والا يلزم أن تحكم على موسى الذي لا بد أن يعرف أن الله يخرج آدم من الجنة فضلا عن أولاده ، بعدم معرفة طريق التكلم نعم في الكتابين المأذوكرهما « ان موسى لم يصب موضع السؤال وفي الحديث تعليم أن من أخطأ موضع السؤال كان محجوبا والحديث ليس من إثبات القدر في شيء » وإثبات القدر إنما صح من آيات وأحاديث أخر « لكن جواب آدم الحاج يشهد بان ما سبق له الحديث ليس كما في الأحكام والفقيه والمنفقه ألا يرى أنه لا يقول في الجواب « أنا لم أخرج الناس من الجنة بل أخرجهم الله » وهو يفذر جيدا أن مؤاخنة موسى متوجهة الى فعله فيقول : ( أتؤمنى على أمر قد ربه الله على قبل أن أخلق ) فيظهر أن سيدنا آدم فهم - كما فهمنا نحن - أن مغزى المؤاخنة أكله من الشجرة فأجاب بمثل هذا ولم يحد في الجواب الى شكل جميل ينبي عن التجاهل في مقصد السائل أو عن تخطئه في ادارة دفة السؤال .

فينبغي أن يعلم أنه لا يمكن قلب الغلبة التي يراها الحديث في جانب آدم



الى جازب موسى بتعديل قليل يشعلق بشكل الافادة كما زعم صاحب الاحكام  
والفقيه والمتفقه وأن موضوع الحديث كغالبية آدم أمر ذو شأن وأساس  
أعني مسألة القدر .

بقي ان الحديث ان كان موضوعه إثبات القدر كما قلنا فيرد عليه أن  
فيه احتجاجاً بالقدر وقد ذكرنا أنه لا يحتج به وهو لا يدفع المسؤولية عن  
الخنيج والحواب أن آدم لم يرد به دفع المسؤولية عن نفسه ألا يرى أن القرآن  
حكى عنه وعن حواء قولهما ( ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا  
لنكونن من الخاسرين ) وقال ( فخلق آدم من ربه كلمات فتاب عليه ) فبعد  
أن تاب الله عليه لا تتوجه اليه المؤاخنة ولا يصح قول القائل « ولو أن موسى  
لام آدم على أكله من الشجرة لكان واضعاً للملامة موضعها ولكان آدم  
محجوباً » فاجتمع في حادثة آدم أمور ثلاثة : الكسب والتوبة والقدر  
فبعد أن انمحي الكسب بالتوبة وتقاصاً بقي القدر المحض المتعلق بالخراج  
الناس من الجنة ولا يؤخذ بالقدر المحض أحد والحديث ينطق به .  
( ومن يرد الله فتنه قلن تملك له من الله شيئاً أولئك الذين لم يرد الله  
أن يظهر قلوبهم لهم في الدنيا خزي ولهم في الآخرة عذاب عظيم ) .  
( فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد الله أن يضله  
يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعد في السماء ) .  
( أومن حق عليه كلمة العذاب أفأنت تنقذ من في النار ) .

وفي الصحيحين من حديث ابن مسعود ( ان الرجل منك ليعمل بعمل  
أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل  
بعمل أهل النار فيدخل النار ) وان الرجل ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون

بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيه خل الجنة .

وقد ذكر فضيلة الشيخ بخت هذا الحديث ولقت النظر الى قوله ( فيعمل بعمل أهل النار ) وقوله ( فيعمل بعمل أهل الجنة ) ثم تفرع دخول النار والجنة عليهما بالقاء السببية وفاته الالتفات الى قوله قبل ذينك القولين : ( فيسبق عليه الكتاب ) والقاء بعينها مذكورة بين الجنتين فيفهم أن السبب في دخول الجنة والنار كما كان هو العمل بعمل أهلها فالسبب في العمل هو سبق الكتاب فهو سبب السبب ولا يجوز حمله على سبق مجرد علمه تعالى بعمل عبده لأن العلم لا يكون سبباً مؤزراً في معلومه .

ويوضحه ما في موطأ مالك عن زيد بن أبي أنيسة أن عبد الحميد بن عبد الرحمن بن زيد بن الخطاب أخبره عن مسلم بن يسار الجهني أن عمر بن الخطاب سئل عن هذه الآية : ( وإذا أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم ) فقال عمر سمعت رسول الله ﷺ سئل عنها فقال ( أن الله خلق آدم ثم مسح ظهره بيمينه فاستخرج منه ذرية فقال خلقت هؤلاء للجنة وعمل أهل الجنة يعملون ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية فقال خلقت هؤلاء للنار وعمل أهل النار يعملون فقال رجل يا رسول الله فخير العمل ؟ فقال إن الله إذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل أهل الجنة حتى يموت على عمل من أعمال أهل الجنة فيدخله به الجنة وإذا خلق العبد للنار استعمله بعمل أهل النار حتى يموت على عمل من أعمال أهل النار فيدخله النار ) قال الحاكم هذا الحديث على شرط مسلم وقال الحافظ ابن عبد البر هو حديث منقطع ثم قال ابن عبد البر « هذا الحديث وإن كان غليظ الإسناد فإن معناه قد روى عن النبي ﷺ من



وجوه كثيرة عن عمر بن الخطاب وغيره ، ومن روى معناه في القدر على  
ابن أبي طالب وأبي بن كعب وابن عباس وابن عمر وأبو هريرة وأبو سعيد  
الخدري وأبو سريحة العبدي وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمرو بن  
العاص وذو اللحية الكلابي وعمران بن الحصين وعائشة وأنس بن مالك  
وسراقة بن جشم وأبو موسى الأشعري وعبادة بن الصامت « وزاد غيره  
حذيفة بن اليمان وزيد بن ثابت وجابر بن عبد الله وحذيفة بن أسيد وأبا  
ذر ومعاذ بن جبل وهشام بن حكيم . فأحاديث القدر متواترة المعنى وأكثرها  
يتضمن ذكر العمل فأهل التأويل يتمسكون به ويجعلون القدر القاضي بدخول  
الجنة والنار مبنياً عليه لكن الحق أن العمل أيضاً نصيباً من القدر فإن كان  
المقدر عمله يعمل أهل الجنة يعمل به وإن كان المقدر عمله يعمل أهل النار  
يعمل به يدل عليه التعبير في الحديث السابق بقوله استعمله يعمل كذا  
واستعمله يعمل كذا . ففي هذا الحديث شفاء لداغين وقطع لشبهتين إحداهما  
شبهة اغناء القدر عن العمل وحمل الناس على الكسل فالحديث يدلنا على أن  
القدر يدور مع العمل والثانية شبهة أن القدر من الله والعمل منا فالتعبير  
بالاستعمال المسند إلى الله تعالى يرينا أن عملنا أيضاً من الله ونحن مسوقون  
إليه ومهيأون به للقدر السابق .

وفي حديث هشام بن حكيم بن حزام أن رجلاً قال يا رسول الله أنبتدي  
الأعمال أم قد مضى القضاء فقال ( إن الله لما أخرج ذرية آدم من ظهره  
أشهدهم على أنفسهم ثم أخاض بهم في كفيه فقال هؤلاء للجنة وهؤلاء للنار  
فأهل الجنة ميسورون لعمل أهل الجنة وأهل النار ميسورون لعمل  
أهل النار ) .

وفي الصحيح أن رجلاً سأل عليه السلام أن يدل على عمل يدخل به الجنة فقال ( أنه ليسير على من يسره الله عليه ) .

وروى الامام أحمد بسنده عن أبي الأسود الدؤلى قال غدت على عمران بن حصين يوماً من الايام فقال ان رجلاً من جهينة أو مزينة أتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله أرأيت ما يعمل الناس اليوم ويكسحون فيه شيء قضى عليهم أو مضى عليهم في قدر قد سبق أو فيما يستقبلونه مما أتاهم به نبيهم واتخذت عليهم الحجة قال بل شيء قضى عليهم قال فلم يعملون إذن يا رسول الله قال من كان الله عز وجل خلقه لواحدة من المنزلتين فبهاً لعملها وتصديق ذلك في كتاب الله ( ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها )

وفي الصحيحين عن علي بن أبي طالب قال كنا في جنازة في بقيع الغرقدة فأتانا رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعه مخضرة فنكس فجعل يتكلم بمخضرته ثم قال ( ما منكم من أحد ما من نفس منقوسة الا كتب مكانها من الجنة والنار والا قد كتبت شقية أو سعيدة فقال رجل يا رسول الله أفلا تتكل على كتابنا وندع العمل فقال من كان من أهل السعادة فسيصير الى عمل أهل السعادة ومن كان من أهل الشقاوة فسيصير الى عمل أهل الشقاوة وفي رواية اعملوا فكل ميسر اما أهل السعادة فييسرون لعمل أهل السعادة وأما أهل الشقاوة فييسرون لعمل أهل الشقاوة . )

( ولو أن قرآناً سُيِّرَتْ به الجبال أو قُطِعَتْ به الارض أو كُتِّمَ به الموتى )  
وجواب لو مخلوف أي لا يؤمن من لا يؤمن ( بل الله الأمر جميعاً أفلم يبين )  
الذين آمنوا أن لو يشاء الله لهدى الناس جميعاً ) .  
( وان كان كبير عليك اعراضهم فان استطعت أن تبغى نفقاً في



الارض أو سُلماً في السماء فتأتيهم بآية ) يؤمنون بها فأت (ولو شاء الله لجمعهم على الهدى فلا تكونن من الجاهلين ) .

انا نحار في رجال يتفانون من بعد في تقليد الانقلاب التركي اللاديني الذي يضطهد عليه شعب الترك بأنواع العقوبات القاسية أو يهاجرون من بلادهم الحرة (ولو نسبة) الى بلاد تركيا الجمعية في حالتها الزاهنة فيخسرون آخرتهم ودينهم وقد رأينا بعضهم حين كنا بالتركيا الغربية اليونانية رجعوا بخفي حنين وهم مع ذلك أسعد حظاً من الباقيين هنالك ومن العجيب انه لا يعتبر بهم غيرهم فترى قوا جديدة يهاجر فيقع فيها وقع فيه الفوج الاول فلماذا هذا الانجذاب الى دار العذاب ولماذا هذا التقليد الاعمى الذي كلما أثبتت تجربته في تركيا فشلا ازداد مواته شغفا به ؟ انا نحار في ضلال هؤلاء الرجال والخال ان كتاب الله يضرب لنا مثلاً عنهم يمثل هذه الآية التي يخاطب بها نبيه ﷺ فيفهمنا كيف يفضل الانسان اذا صدرت الإرادة الإلهية على شقوته وضلاله فالمرء من العاقل يجد في كتاب الله مثلاً لأولئك الفانين العصر بين الذين لا تؤثر فيهم الموعظة الحسنة ولا المصيبة السيئة ولا يفهم معنى هذه الآية حق الفهم من لم ير منطوعى الكمالين في زماننا ومن نظر في حالهم بدقة ولم يطلع على هذه الآيات يتهم عقله .

(وأقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءتهم آية ليؤمنن بها قل إنما الآيات عند الله وما يشعركم أنها اذا جاءت لا يؤمنون ونقلب أفئدتهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا به أول مرة ونغفرهم في طغيانهم يعمهون ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلاً ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله ولسكن أكثرهم جهنم ) .

ثم انت النظر الى مختتم الآيتين الاخيرتين أعني قوله تعالى ( فلا تكونن  
من الجاهلين ) وقوله ( ولكن أكثرهم يجهلون ) ففيهما تجهيل لمذهب من  
لم ير الامر كله من عند الله .

وعن أبي هريرة قال قلت يا رسول الله انى رجل شاب وأنا أخاف  
على نفسى العنت ولا أجد ما أتزوج به النساء فسكت عني ثم قلت مثل ذلك  
فسكت عني ثم قلت مثل ذلك فسكت عني ثم قلت مثل ذلك فقال النبي ﷺ  
( يا أبا هريرة جف القلم بما أنت لاق فاخصص على ذلك أو ذر ) رواه البخارى  
في صحيحه ورواه ابن وهب في كتاب القدر وقال فيه فأذن لى أن أخصص  
قال فسكت عني حتى قلت ذلك ثلاث مرات فقال ( جف القلم بما أنت لاق )  
وعن عبد الله بن عباس قال : كنت خلف النبي ﷺ يوماً فقال لى  
( يا غلام انى أعلمك كلمات : احفظ الله يحفظك . احفظ الله يحفظك . اذا  
سألت فل الله واذا استعنت فاستعن بالله واعلم أن الامة لو اجتمعت على أن  
ينفعوك بشيء لم ينفعوك إلا بشيء قد كتبه الله وإن اجتمعوا على أن يضروك  
لم يضروك إلا بشيء قد كتبه الله عليك رفعت الاقلام وجفت الصحف )  
رواه الترمذى وقال حديث حسن صحيح .

وقال أبو داود الطيالسى حدثنا عبد المؤمن هو ابن عبد الله قال : كنا  
عند الحسن فأتاه يزيد بن أبي مرزوم السلولى ينوكنا على عصا فقال : يا أبا سعيد  
أخبرنى عن قول الله عز وجل ( ما أصاب من مصيبة فى الارض ولا فى  
أنفسكم إلا فى كتاب من قبل أن نبرأها ) فقال الحسن نعم والله ان الله  
ليقتضى القضية فى السماء ثم يضرب أجلا انه كان فى يوم كذا فى ساعة كذا  
وكذا فى الخاصة والعامة حتى ان الرجل ليأخذ العصا ما يأخذها إلا بقضاء



وقدر قال يا أبا سعيد والله لقد أخذتها واني عنها لغني ثم لا صبر لي عنها قال  
الحسن أولا ترى . (١)

( أو من كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس كمن مثله  
في الظلمات ليس بخارج منها كذلك زين للكافرين ما كانوا يعملون ) .  
( وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقراً وإن يروا كل  
آية لا يؤمنوا بها ) .

( أنا جعلنا في أعناقهم أغلالاً فهي إلى الأذقان فهم مقمحون وجعلنا  
من بين أيديهم سداً ومن خلفهم سداً فأغشيناهم فهم لا يبصرون وسواء  
عليهم أم نذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون ) .

( ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم ) .  
( أفرأيت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه  
وجعل على بصره غشاوة فمن يهديه من بعد الله أفلا تذكرون )

وقال أبو داود حدثنا محمد بن كثير أخبرنا سفيان عن خالد الحذاء  
عن عبد الأعلى عن عبد الله بن الحارث قال خطب عمر بن الخطاب بالجابية  
فحمد الله وأثنى عليه وعنده جاثليق يترجم له ما يقول فقال من يهد الله فلا  
مضل له ومن يضل فلا هادي له فنقض جيبته كالمنكر لما يقول قال عمر ما  
يقول قالوا يا أمير المؤمنين يزعم أن الله لا يضل أحداً قال عمر كذبت أي  
عدو الله بل الله خلقك وقد أضلك ثم يدخلك النار أما والله لولا عهد الله لك  
لضربت عنقك إن الله خلق أهل الجنة وما هم عاملون وخلق أهل النار وما  
هم عاملون فقال هؤلاء لهم هؤلاء لهم قال فتفرق الناس وما يختلفون في القدر .

(١) اقرأ هذه الأحاديث وتذكر قول الجاهل المار ذكره في مقدمة الكتاب : « إن  
الله لا يعلم أعمال عباده قبل أن يفعلوها »

( يَمْنُونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قَل لَّا تُنْهَوُا عَلَى إِسْلَامِكُمْ بَلِ اللَّهُ يَمُنْ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ) .

( وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبِيبُ الْيُكْمِ الْإِيمَانِ وَزِينَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ الْيُكْمِ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ ) .

( وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ ) .

وفي الحديث ( ما من قلب الا وهو بين اصبعين من أصابع الرحمن ان شاء أن يقيمه أقامه وان شاء أن يزينه أزاغه ) .

وعن جابر رضي الله عنه ( كان النبي ﷺ كثيراً ما يقول : يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك فقيل آخاف علينا وقد آمننا بك وبما حدثت به فقال ان القلوب بين اصبعين من أصابع الرحمن يقلبها هكذا وأشار الى السبابة والوسطى ) .

والحديثان المذكوران في شرح المقاصد وفيه « ان الأحاديث في هذا الباب متواترة المعنى » .

( وَإِذْ يَرْيَكُوهُمْ إِذِ التَّهْنِيمِ فِي أَعْيُنِكُمْ قَلِيلًا وَيُقَالُ لَكُمْ فِي أَعْيُنِهِمْ لِيَقْضَى اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا وَالِىَّ اللَّهُ تَرْجِعُ الْأُمُورَ ) .

( إِذْ أَنْتُمْ بِالْعُدْوَةِ الدُّنْيَا وَهُمْ بِالْعُدْوَةِ الْقُصْوَى وَالرَّكْبُ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَلَوْ تَوَاعَدْتُمْ لِاخْتِلَافِ الْمُبَادِلِ وَلَكِنْ لِيَقْضَى اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا ) .

( فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتُ إِذْ رَمَيْتُ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى ) .  
نفي أي مشيئة يشاؤها العباد غير منوطة بمشيئة الله وقصر الهدى على من يشاء الله هدايتهم والضلال على من يشاء الله ضلالهم والحيلولة بين المرء



وقلبه والقلب وقفه والتغشية على الأسماع والأبصار وانغم على القلوب  
وتحبيب الإيمان إلى المؤمنين وتكريه الكفر والفسوق والعصيان وتزيين  
سوء الأعمال لمعاملها وتقليل الفتنين المتقاتلتين كلا منهما في أعين الأخرى  
للتشجيع على المحاربة وسوقها إلى التلاقي بحيث لو تواعدتا لاختلفتا في الميعاد  
ولم تتصادفا كتصادفهما هذا والقول بأنكم لم تقتلوهن ولكن الله قتلهم وبأنك  
ما رميت إذ رميت ولكن الله رمى ، ماذا يبين لنا كل هذا بكل صراحة ؟  
يبين لنا أن العباد مسوقون في أفعالهم وهم بيد مدبر الكائنات (١)

ولا يجوز أن يظن مثلاً أن الله رمى ما رماه رسوله ولم يرم ما رماه  
أعداؤه تجاهه ولا محل لأن يفرض أن الله يتدخل في بعض المحاربات أو في  
بعض الشئون دون الأخرى بل الله هو رامي ما رماه حبيبه ليصيب به المرمى

(١) أما قول ابن قيم الجوزية في (شفاء العليل) :

« وقد ظن طائفة من الناس أن من هذا الباب قوله تعالى ( فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى ) وجعلوا ذلك من أدلتهم على القدورية ولم يفهموا مراد  
الآية وليس من هذا الباب فإن هذا خطاب لهم في وقعة بدر حيث أنزل الله سبحانه  
ملائكته فقتلوا أعداءه فل يرد المسلمون بقتلهم بل قتالهم الملائكة وأما رمى صلى الله عليه  
وسلم فقدوره كان هو الخذف واللقاء وأما إيصال ما رمى به إلى وجوه العدو مع اليد  
وإيصال ذلك إلى وجوه جميعهم فلم يكن من فعله ولكنه فعل الله وحده فلم يرد به  
الخذف والإيصال فثبت له الخذف بقوله إذ رميت وتبي عنه الإيصال بقوله وما رميت »  
فخراج الآية عن سياقها لأن الله تعالى لم يقل ما أغردتم بقتلهم ولكن كان لكم فيه  
شركاء من الملائكة بل قال ( فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم ) ولا بناء على أن الملائكة لأن  
الذين قتلهم الملائكة لم يقتلوهم أيضاً ولكن الله قتلهم وهو الذي يشوق الأنفس حين موتها  
وتفريقه بين الرامي والموصول مع أن المادة أن يكون الموصول هو الذي كان منه الرمي  
تحكم فلأن يكون الرمي والإصابة من الله أولى من أن يكون الرمي من النبي صلى الله عليه  
وسلم متحرراً غير مصيب ثم يكون الله موصول ما رماه وبجوله إلى مرأبه والله تعالى يقول  
( وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى ) لا أنت رميت والله أوصل .

ورامى مارماه أعداء حبيبه لئلا يصيب به فهو يرمى ما هو مطلوب الاصابة  
ليصيب ويرمى ما هو مطلوبُ عدمها ليحيد إذ لو رماه صاحبه لاحتمل أن  
يصيب كرمية من غير رام<sup>(١)</sup> وجملة القول أنه يتدخل في فعل أحد ليشه  
كما يتدخل في فعل آخر ليحبطه وكل ما حصل وما لم يحصل وما حسن حصوله  
وما لم يحصل فهو منه ألم تؤمن بالقدر خيره وشره من الله تعالى .

تأويل في التصريح السابقة

وقد يقال إن في كتاب الله آيات تدل على كون هداية الله وإضلاله لعباده  
مبنيين على سابقة استحقاق منهم مثل قوله تعالى :

( ان الله لا يهدي القوم الظالمين )

( كذلك يضل الله الكافرين )

( ان الله لا يهدي من هو كاذب كفار )

( يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة

ويضل الله الظالمين ويفعل الله ما يشاء )

( والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا )

( والذين اهتدوا زادهم هدى وآتاهم تقواهم )

( يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام )

( أولئك الذين كفروا فطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون )

( بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلا )

( ومن يؤمن بالله يهد قلبه )

---

(١) الا أنه ذكر الاول من القسمين لشرقه وخطورته وترك الآخر



( ان الذين لا يؤمنون بآيات الله لا يهديهم الله )

( كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون )

( انما استرهم الشيطان ببعض ما كسبوا )

( في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا )

( فلما زاعقوا زاعق الله قلوبهم )

( كذلك نللك في قلوب المجرمين )

( فاعقبهم نقاما في قلوبهم الى يوم يلقونه بما أخلفوا الله ما وعدوه وبما

كانوا يكذبون )

( قل لن تخرجوا معي أبداً ولن تقاتلوا معي عدواً انكم رضيتم بالقعود

أول مرة فاعدوا مع الخالفين )

( سأصرف عن آياتي الذين يتكبرون في الارض بغير الحق وان يروا

كل آية لا يؤمنوا بها وان يروا سبيل الرشدا لا يتخذوه سبيلا وان يروا

سبيل النى يتخذوه سبيلا ذلك بأنهم كذبوا بآياتنا وكانوا عنها غافلين )

والجواب أن بعض الآيات وان احدثت أسباب هداية الله واضلاله

الناشئة من بدن عباده لكن الآيات المطلقة عن الاسباب أكثر من الآيات

المقيدة بها بحيث يتعسر حمل المطلق على المقيد لاسبابا وان الهدى والضلال

اللذين فبطا بمشيئة الله وقيل يهدى من يشاء ويضل من يشاء لا يشلان

الانقياط بأسباب غيرها ويمتنعان من التأويل بحمل المطلق على المقيد لانها

مقيدان أيضاً ولا يحمل مقيد غير مقيد آخر .

على أن الامام الرازى ذكر في تفسيره ان العاقل لا يختار الجهل والكفر

عمداً فان اختار الجهل على ظن أنه علم فذاك الظن أيضاً يستند الى جهل يظنه

علماً فيتسلسل أو يلزم أن ينتهي الأمر إلى جهل لم يكن حدوثه من الجاهل  
هداية الله و اضلاله لعباده الذين يتنبأان عن سابقة استحقاق منهم إذا نقل  
البحث و الفحص إلى سببهما السابق فهو إما يلزم أن يكون أثر هداية الله  
و اضلاله الخالصين أو يلزم التسلسل و التسلل مع كونه باطلا لا يسعه عمر  
الانسان المنتهى إلى مبدأ ، فبناء عليه يكون من الضروري أن تستند أفعال  
العباد الاختيارية إلى داعية يخلقها الله في قلوبهم و تنتهي إليها البحث  
فيه من أهم ما اشتمل عليه كتابنا و قد حان حينه :

## الموقف الثاني

حاجة الأفعال الاختيارية إلى داعية

و مسألة الترجيع بلا مرجع

قد تبين مما سبق في الكلام على قوله تعالى (وما تشاءون إلا أن يشاء الله) الذي له خطورة عظيمة في مسألة القضاء و القدر أن تلك الآية قطعية  
المفاد في نوط إرادة العباد الجزئية بإرادة الله بحيث لا يتسع المجال معها لمناوئ  
يريد أن يفهم من الآية غير ما أفادته فنحن كما آمنا بأن العباد لا يشاءون إلا  
أن يشاء الله بما أخبرنا به في كتابه [كذلك يمكننا أن نصل إلى هذه الحقيقة  
بالنظر في أنه كيف تحصل في الانسان إرادة جزئية متوجهة إلى أي فعل يرى  
في استطاعته أن يفعله ، فنبحث بعد الآن في هذه الحجة و نعى بتدقيقها و بهذا  
نكون ننتقل إلى اثبات مذهبنا في مسألة القضاء و القدر بدليل عقلي بعد أن



أثبتناه بأدلة العقلية وبه يتضح أن التدقيق الفلسفي شاهد صدق أيضاً على مضمون تلك الآية وفضيلة الشيخ المحاضر أغفل النظر في هذه الجهة من الموضوع ، فنقول :

مما ادعاه الجمهور من علماء الكلام ولم يختلف فيه الأشاعرة والماتريدية إمكان أن يفعل الفاعل المختار بلاسبب يرجح له ذلك كاختيار الهارب لأحدى الطريقين المتساويتين على الآخر والعطشان لأحد الاناثين المتثلين ماء المتساويين ظرفاً ومظروفاً ، لكن عندنا أن الهارب أو العطشان لما كان مضطراً في اختيار أحد الاناثين أو الطريقين فقياس الأفعال الاختيارية التي نعلم حاجتها إلى مرجح بالوجدان بهذين المثالين والحكم فيها بالقياس عليهما يكون قياساً مع الفارق وإلحاقاً للأكثر بالنادر .

فبناء على أن اختيار أحد المتساويين في ذينك المثالين لما كان ضرورياً ووقع كما يقع فعل من الأفعال غير الاختيارية فلا يطلب مرجح لهذا الاختيار مع قطع النظر عن تعيين طريق أو إثناء فلفعل الحرب والشرب مرجحاً يرجحها على خلافهما ويكون هذا المرجح مرجحاً أيضاً لأمر التعمين الذي يقع ضرورياً لضرورة الحرب والشرب أو المسألة أن كل فعل من أفعال الإنسان لا يخرج عن الاستناد إلى مرجح ما .

فإن قيل إن للإنسان أن يشرب من أحد الاناثين المتساويين في غير حالة العطش أيضاً وإن يملك إحدى الطريقين في غير حالة الفرار من التهلكة فجوابه أن في شرب الإنسان في غير عطش عن أحد الاناثين المتساويين يوجد على الأقل مقصد كدعوى أنه يستطيعه وهو يكون مرجحه حتى إن اشتغال الإنسان بالعبث يستند إلى غاية تناسبية ومرادنا أن أفعال الإنسان لا يكون

بلا داعية ولا غرض لا سيما وان وجود المرجح مسلّم في جميع أفعاله الاختيارية  
إلا مثالا أو مثالين كسرب العطشان وهرب الخائف مما يفشد ويوجد بشق  
الانفس حتى انه يُستشعر من لفظ (الاختيار) الذي تقسب اليه الافعال الاختيارية  
اختيار وترجيح. مستند الى السبب فيعقل جواب المرء على قول القائل :  
« لم فعلت هذا ؟ » بقوله « فعلته » لكوني مضطرا في فعله « ولا يعقل جوابه  
بقوله « فعلته » لكوني مختارا فيه » فيحمل على أنه لا يريد أن يصرح بسببه  
فيظهر أن المرجح يحتاج اليه في الأفعال الاختيارية أكثر منه في الأفعال  
الاضطرارية ولا يجوز أن يظن أن الأفعال الاختيارية ليست في حاجة الى  
المرجح وأن اختيارية الفاعل مغنيته عنه بل المرجح يكون دليلا لاختيار  
الفاعل المختار فإذا لم يجد مرجحا يتوقف اختياره ولا ينبعث ولهذا لا يشبه  
المثالان السابقان في مرحلتها الخالية عن المرجح مع الاحتياج اليه أفعالا  
اختيارية لان الانسان يقول في أفعاله الاختيارية على التحرر عن السبب  
فتردد الهارب عند وصوله الى منشعب الطريقين ووجداه قلقا في نفسه عند  
اختيار إحداها ينشأ من فقدان المرجح المنشود فلماذا يقول ايضا لموقفه في  
مثل تلك الآفات المخرجة « أغمضت طرفي وملت الى جهة كذا بحركة كأنها  
غير إرادية أو كأن قوة مجهولة جذبتني اليها » فالإرادة ليكونها طالبة للمرجح  
تكون كإرادة عند عدم وجوده ومثله في العطشان الذي يعد يده الى  
أحد الانائين المتساويين وكأنه يدل دلالة واضحة على احتياج الأفعال الاختيارية  
الى المرجح .

تغلاصة ما يجرى في خلد الهارب عند وصوله الى منشعب الطريقين  
« ان اختيار إحداها ضروري وليكونها متساويتين تُرى النتيجة فيهما



واحدة فبناء عليه فلا رُحم بنفسى على أيهما اتفقت \* وتكون حركته بينهما  
 الملاحظة اما اضطرارية واما اتفاقية غير معدودة على كلا التقديرين من  
 الافعال الاختيارية ولا تخل ان كون الامر كذلك ناشئ من ضيق الوقت  
 فلو كان الوقت متسعاً ولم يكن الرجل في حالة الفرار فهو لا يبقى أيضاً في المنشعب  
 ويسلك إحدى الطريقين المتساويتين الا ان سلوكه ايها لا التزامه للمضى في  
 طريقه يقع اتفاقية أكثر من كونه اختيارياً وهو نتيجة تضيقه على نفسه للمضى  
 بحفز نفسه فيجدها في إحدى الطريقين على حسب ما قضى به الصدف أو يرجح  
 ما يدر الى ذهنه أولاً أو أصابه نظره أولاً ويكون هو مرجعه وناظم حركته  
 التي لا يدرك كيفيتها أو الخلق باحدهما الى ذهنه أولاً أو مريضه ايها كذلك  
 وبعبارة أقصر خالق المرجح في حال عدمه هو الله .

الحاصل ان الأصل على الأقل وجود المرجح في الافعال الاختيارية  
 ولكون الحركة في المثالين المرتبين خاليتين من المرجح يدفع الجبر الآتي منه  
 اشبهت الحركة غير الارادية " فالجبر محسوس فيهما أكثر من غيرها أو  
 غير مسلم عدم وجود المرجح فيهما وفضلاً عن ذلك نقول ليو جدر الجبر في  
 جميع الافعال الاختيارية لو جود المرجح ولا يوجد في مثال أو مثالين مع  
 ان فيهما مرجحاً خفياً أو انهما أشبه بالافعال الاضطرارية ولما كان محل التراجع  
 هو الافعال الاختيارية فمالنا أن نعتبر ذينك المثالين اللذين لا يشبهان الافعال  
 الاختيارية نموذجاً لها فاذن لا معنى للتصديق بمثالين عند الحكم في أفعال اختيارية  
 لا تخص باللايين ولا عدل في الحكم على أكثرية الافعال الاختيارية بالقاهرة

(١) وقد عرفت علماء النفس الغربيون انهم لا ارادى بما يشعر الفاعل بسببه وغايته  
 الغربيين على الأقل

التي لا ترتاب في وجود دواعيها ومرجعاتها ، بالقياس على أمثلة نادرة تفهم  
المنافسة ويرتاب في وجود وعدم مرجعها وكيف يصح نفي وجود المرجح في  
تلك الاكثرية أو انكار استنادها اليه بمجرد ذلك القياس فغاية ما في الباب  
انا نطرح المثالين المرتاب فيهما من البين ونشكك في أكثرية الافعال التي  
لا شبهة في وجود دواعيها والنتيجة التي فصل اليها فيها نكفينا للحكم في  
مسألة القضاء والقدر .

لا لا ان العلماء الذين نحروا ووجدوا ذنبك المثالين لاثبات الترجيح  
بلا مرجح يريدون أن يستخرجوا من عدم استناد الاختيار فيهما الى مرجح  
منها لأن يدعوا في الافعال الاختيارية التي لا شبهة في وجود دواع  
ومرجعات لها عدم ارتباط الاختيار بالدواعي المرجحة الموجودة ولأجل  
هذا يتمسكون بهما والا فإذا يكون لمثالين من الأهمية إزاء أكثرية الافعال  
الاختيارية العظمى التي توجد مرجعاتها ولعدم أهميتهما نتركهما أمثلتهما بلا  
منافسة ، لكنهم يريدون انكار وجود المرجح فيهما وانكار كون الاختيار  
مربوطاً بالمرجح في غيرهما ولولا انهم لم يظفروا بمثالين خاليين عن المرجح  
لما خطر ببالهم أن ينكروا استناد الاختيار في أكثرية الافعال الاختيارية  
العظمى الى مرجعاتها الموجودة ونحن لا ندعي في الحال كون اختيار الفاعل  
المختار في الافعال الاختيارية التي توجد مرجعاتها مرتبطاً بتلك المرجعات  
ارتباط الافعال الإيجابية بموجباتها وهم لا يشكرون مادام المرجح موجوداً  
مناسبة الاختيار والارادة به بناتنا ولو أنكروا لكان انكارهم مخالفاً للبداهة  
وكانوا لم يسموا المرجح مرجحاً فلعدم السبيل الى انكار هذه المناسبة لجأوا  
الى نحرى مثال خال عن المرجح .

المرجح  
بلا مرجح  
بلا مرجح  
بلا مرجح



وصفة القول انه لا مجال للكلام في وجود المرجح لكثر الافعال  
الاختيارية ولا في مناسبة المرجح الموجود مع وجود المجال للكلام في عدم  
مرجح البعض النادر من الافعال الاختيارية أو في كون ذلك البعض معدوداً  
من الافعال الاختيارية فن المعقول المنطقي أن يلحق النادر المجهول الحال  
بالكثير المعلوم بدلاً من الحاق الكثير بالنادر والمعلوم بالمجهول أو يقبل  
كل من النوعين بموقفه الخاص من غير الحاق أحدهما بالآخر .

نظننا بفضل التماهي في التدقيق استرخنا من غائلة المثالين فلننظر الآن  
في الكثرة العظمى والمطرب هو الاطلاع على وجود الجبر أو عدمه في تلك  
الكثرة التي تشمل على الطاعات والمعاصي ولا يوجد في الطاعات والمعاصي  
ما يتساوى فعله وتركه من كل جهة حتى يكون ترجيح واحد منهما ترجيحاً  
بلا مرجح بل كون الفعل طاعة أو معصية والمسؤولية المرتبة على كونه فعلاً  
اختيارياً كانه ذو علاقة بالمرجح فالإنسان يعمل للقيام بواجبه أعني يعمل بهذا  
المرجح فيصير مطيعاً ويعمل تابعاً لهوى نفسه فيصير عاصياً وهو يسأل عن  
كل ما فعله أو تركه بأن يقال له « لماذا فعلت كذا أو لم تفعل كذا » فيبحث  
في سؤاله عن المرجح .

والآن فليست عندنا شبهة في وجود مناسبة ما ولو بين الافعال  
الاختيارية التي توجد مرجحاتها وبين تلك المرجحات فالجبر ينولد من هذه  
المناسبة الخفيفة ولا يجوز أن يظن ان الانسان لكونه فاعلاً مختاراً لا يحتاج  
الى أي شيء ويكون في فعله مطلق العنان بل الفاعل المختار من يتبع شعوره  
فهو يفعل ما يشاء لكن مشيئته تحصل باحساس فائدة وقد تكون هذه الفائدة  
خفية وسريعة الانطباع والزوال بحيث تختفي عن نفس الفاعل الذي يدركها

فهو يتصور قائمة ويتعقبها ولا يشعر بها والعلماء يعبرون عنه بإدراك قائمة  
وعدم ادراك إدراكها وقد ذكر هذا الاحتمال العلامة التفنيزاني في التلويح  
وشرح المقاصد والعلامة الشريف الجرجاني في شرح الاواقف وانقفا على قبوله  
في مناقشة مثالي الخارب والمطشان .

وبعد هذا يتبين أن هذه المناسبة الخفيفة التي لا تتجاوز الأولوية ولا  
يمكن افكار وجودها بين الأفعال الاختيارية ومرجحاتها ، لها قوة بالغة عند  
التدقيق مبلغ الموجب وتراثيها في مظهر المرجح مختلفاً عن الموجب ناشئ  
من تأثيرها بواسطة شعور الفاعل واختارية الفاعل أيضاً تتجلى بفضل ذلك  
النوسط فالإنسان مكلف لكونه فاعلاً مختاراً ومدار التكليف عقله فترعى  
اختارية الفاعل وتصلان بكون ما يقبل المرجح مرجحاً هو شعوره وينعقد  
التراضى بينهما بالإيجاب والقبول وإلا فهذه المرجحات بعد تسليم وجودها  
ولزومها موجبات .

(( فخالق تلك المرجحات التي يبتناها وحالاتنا مناسبتها بالأفعال الاختيارية  
بكونها صلة غاية للأفعال وهي معالومات لها في الأذهان والذي يرضى بها  
شعور الفاعل المختار ، هو الله تعالى فان زعمنا في بعض الأحيان أننا منصرفوها  
ووجدوها في أذهاننا فالتحري والوجدان والافتناع بما يوجد لا يحصل بلا  
سبب خارج عن اهتمامنا ، وإلا فيلزم أن يكون مستوح مرجح كل فعل  
لذهن كل أحد وتأثيره فيه على سواء فان قيل جواباً عليه بأن هذا ناتج من  
اختلاف الأذهان في تشكيلاتها فنحن نقول فخالق الأذهان كذلك مختلفاً  
بعضها عن بعض وواضح تلك الفرق بيننا هو الله .

وبعد أن التضح كون المرجح من الله فليس بواجب أن يكون في مرتبة



الموجب بل يكفي كونه مرجحاً كما يدل عليه اسمه فتوقف إرادة الفاعل  
 المختار عليه ويكون هو شرطاً لها ان لم يكن علة موجبة فلو فرضنا ان المرجح  
 يفيد الاولوية ولا يضطر الفاعل على الارادة وان الارادة الجزئية ليست من  
 الله كما تدعيه الماتريدية، لكن احتياج الارادة الجزئية الى المرجح احتياج  
 المشروط الى شرطه يجعلها تحت مشيئة الله لانه يخلق مرجح ما يريد وقوعه  
 من ارادات العباد ولا يخلق مرجح ما لا يريد وقوعه ولا يريد الانسان ما لا  
 مرجح له فهذا على الاقل معنى قوله تعالى ( وما تشاءون إلا أن يشاء الله )  
 الذي ينوط مشيئة العباد بمشيئة الله فانه تعالى ان لم يكن مؤثراً في مشيئة تهم  
 بلا واسطة كما تقول به الاشاعرة فهو مؤثر فيها بواسطة المرجح  
 أما كون الفاعل المختار له أن يرجح أحد المتساويين بدون احتياجه  
 الى مرجح وكون الارادة المعركة بأنها صفة توجب تخصيص أحد المقدورين  
 من الفعل والترك بالوقوع، لها بطبيعتها أن ترجح أحد المتساويين من غير  
 مرجح وتقوم هي مقام المرجح بل لها أن ترجح المرجوح وكون الترجيح  
 بلا مرجح باطلاً بمعنى وجود الموجود بلا موجد وجائزاً بمعنى ترجيح الفاعل  
 الفاعل المختار أحد مقدوريه بلا مرجح والا فلا يكون معنى لسكون الفاعل  
 مختاراً، الى آخر النظريات التي يتمسك بها من يسمى من العلماء في تخلص  
 أفعال العباد من الجبر فكلها منظور فيه لان مختارية الفاعل في كونه عاملاً  
 بالمرجح الذي يتفق وشعوره لا في عدم احتياجه الى مرجح وليست الارادة  
 صفة توجب تخصيص أحد المتساويين بل أحد المقدورين ولا الفاعل المختار  
 من لا يحتاج في ارادته الى مرجح يرجح أحد مقدوريه فلا ينافي احتياجه  
 اليه كونه عاملاً مختاراً ويتحقق معنى كونه مختاراً باختيار ما يليق بالارادة

و موازنته بين الاسباب المرجحة التي يحتاج اليها عند الفعل بل قالوا ان  
الممكن لا يكون موجودا ما لم يكن واجبا ولا يكفي أن يكون وجوده أولى  
والعلماء وان خصصوا هذه القاعدة بغير ما يوجد الفاعل المختار أعني  
بما لا توجه بين أجراء علته الثامة ارادة المختار فقالوا ان المختار له أن يعمل  
بالاولوية و بصير الاولى واجبا بالضماد ارادته اليه فقسّم قاعدة وجود الشيء  
بعد وجوبه ، لكن هناك وجوبا خفيا بين المرجح و ارادة الفاعل غير الوجوب  
الذي بين الفعل و ارادة الفاعل يسترد توسط شعور الفاعل بين ارادته و بين  
المرجح فان أغنت ارادة المختار عن الوجوب الذي بين الفعل و ارادته ،  
تغنى عن الوجوب الذي بينها و بين المرجح .

ثم نأى النقاط الاخرى فنقول : - بالنظر الى كون الكلام في ارادة  
البشر و كونها بمعنى الصفة والمبدأ مخلوقة لله تعالى عندهم - فلو كان تخصيص  
أحد المفدورين مقتضى طبيعة صفة الارادة لزم الجبر ولا يبقى معنى لكون  
الارادة الجزئية من العباد لان هذه الصفة تتبع مقتضى طبيعتها و بتعبير أوفق  
تتبع خلق خالقها أكثر من أنها توجد تحت حكم من يتصف بها والى هذه  
الدقيقة أشار المحقق الكليني في تعليقاته على حواشي السبلكتي على  
الحواشي الخيالية على شرح العقائد النسفية للعلامة التفتازاني (١) هذا واحد .

(١) وبه يسقط ما قاله فضيلة الشيخ بحيث :

« نعم أن العبد ليس مختارا في انصافه ب ارادته وقدرته بل ذلك مخلوق الله تعالى كما ذكرت  
ولكن العبد مختار في تعلق ارادته وقدرته بالفعل الاختياري وقد علمت ان تعلقهما لا يحتاج  
الى خلق واليجاد لانهما بمقتضى حقيقتهما خلقتا صالحتين لان تعلقا بالفعل بدلا عن الترك  
وبالترك بدلا عن الفعل فاذا خلق الله ارادة وقدرته في العبد صالحتين لان تعلقا بالفعل بدلا  
عن الترك وبالترك بدلا عن الفعل فاذا تعلقا باحد الامرين لم يكن تعلقهما بهذا الجانب او بهذا



والثاني لو كانت الارادة المتوجهة الى أحد الطرفين من حيث أنها إرادة قائمة مقام المرجح ورجحت مثلاً جانب الفعل لكونه مراداً فلم يلزم الترجيح بلا مرجح بين الفعل وتركه لزم الترجيح بلا مرجح بين إرادتهما فلنقل إن إرادة الفاعل المختار ترجح الفعل على تركه فما الذي يرجح إرادة الفعل على إرادة الترك وهل ترجح هذه الارادة بنفسها من غير سبب أو توجد ارادة ثمانية ترجح الارادة الاولى وتقوم مقام مرجح لها لكونها إرادة وهلم جرا فتتسلسل الارادات وهذا الاعراض أو رده العلامة الشريف الجرجاني في شرح المواقف

ومن هذا يفهم ان الحق كون الترجيح بلا مرجح جائزاً مطلقاً بدل أن يقال انه باطل بهذا المعنى وجائز بذلك وإنما الباطل غير الجائز هو الرجحان بلا مرجح وبطلانه مطلق أيضاً لا بخصوص بوجود الموجود بلا موجب وعلة بطلان الرجحان بلا مرجح لزوم خلاف المفروض من رجحان ما يفرض كونه مساوياً فيلزم أن لا يكون مساوياً فإذا توسطت الارادة في البين ينقلب

الجانب بخلاف جديد بل يكون تعلقهما بهذا الجانب بعينه أو الجانب الآخر بعينه مقتضى ذاتيهما على حسب ما يقتضيه العبد ملائمة له أو غير ملائم من جائي الفعل والترك «  
لان ما هو مقتضى ذاتيهما صلاحيتهما للتعلق بهذا الجانب بعينه أو الجانب الآخر بعينه لا تعلقهما بهذا أو ذاك بالفعل والا يلزم الجبر كما قال الفاضل المشار اليه فالحق ان تعلقهما بجانب معين يحتاج الى خلق جديد بل ان القدرة والارادة الطوئيتين في العبد الموجودتين في الخارج الحقيقتين بان يطلق عليهما اسم القدرة والارادة ما تعلق منهما بجانب معين من الفعل والترك اما التي تصلح لان تتعلق بكل من الجانبين على سبيل البطل فابست قدرة واردة بالفعل بل بالقوة كما سبق تحقيقه وقوله لكن العبد مختار في تعلق ارادته وقدرته بالفعل الاختياري ليس بشيء لان العبد مختار في قومه لاني ارادته واختياره قال الحق الدواني في شرح العقائد المضدية « والتحقق ان الاتصال الاختيارية تنتهي الى الارادة والارادة تنتهي الى أسباب غير اختيارية فان تصور الامر الملازم مثلاً يوجب انيمات الشوق والشوق يوجب الارادة »

الرجحان ترجيحاً ويزول البطلان ، الا ان الكلام ينقل بعده الى نفس الارادة فيقال بعد ما قيل « إن الفاعل المختار أراد هذا فرجح أحد المتساويين بإرادته وقامت ارادته مقام المرجح فلم يلزم الرجحان من غير مرجح » : « الا انه — نظراً لما يلزم من أن تكون الارادتان المتعلقتان بالمتساويين متساويتين — فلماذا أراد هذا ولم يرد ذلك ؟ » ويلزم الرجحان بلا مرجح في الخطوة الثانية وبعبارة أصح فيما قبل الترجيح بلا مرجح ولو قيل — لئلا يلزم هذا — « إن مرجح الارادة أيضاً ارادة متعلقة بها » تتسلسل الارادات أو يفتحي الأمر إلى مرجح لا يكون من جنس الارادة ولا يكون بيد العبد فيلزم الجبر ولا يقال بجواز تسلسل الارادات لعدم كون الارادة الجزئية من الموجودات لانا أثبتنا فيها سبق كون الارادة الجزئية من الموجودات ولو سلمنا عدم وجودها فالتسلسل في الأمور الاعتبارية التي تمايز آحادها وتكون ثابتة في نفس الأمر من غير احتياجها إلى فرض فاض باطل أيضاً لما أن برهاني التطبيق والتضاد اللذين يبطلان التسلسل في الموجودات يجران فيها أيضاً والخال ان الارادة الجزئية أمر ثابت تستند إليه أفعال العباد ويكون مدار تكليفهم عند الماتريدية وليس باعتبار محض كلامور الانزاعية<sup>(١)</sup> فبناء عليه لو احتاج وقوع فعل من أفعال العباد إلى تقدم ارادات جزئية عليه غير متناهية بالفعل لما وقع محال مثل هذا ولما وقع فعل من أفعال العباد فقد تبين من هذا التدقيق أن ما يجوز من الترجيح بلا مرجح فهو ينجر إلى مالا يجوز من الرجحان بلا مرجح فيجب أن يجتنب الوقوع في تحوير الرجحان بلا مرجح بينما يدعى جواز الترجيح بلا مرجح

(١) عدم اختصاص البطلان بتسلسل الموجودات الخارجية وجريانه في الأمور الثابتة في نفس الأمر أيضاً ذكر في الحواشي المكتوبة على شرح العقائد العصبية للجلال السيوطي رقم ٣٥٣



لتخليص أفعال العباد من الجبر والحال ان الرجحان بلا مرجح باطل قطعاً  
ولو لم يبطل انسداد باب اثبات الصانع لانه ان أمكن رجحان واحد من طرفي  
الممكن المتساويين أعني الوجود والعدم بلا مرجح لم يبق احتياج الكائنات  
الى صانع وخالق فأساس مسألة اثبات الواجب مستند الى هذا الاحتياج كـ

اعتراض مهم وجوابه

الاحتياج الى  
الارادة

فان اعتراض معترض - بطريق النقص الاجمالي على تعبير علم المناظرة -  
على ابطال كون الارادة مرجحة وعدم احتياجها الى مرجح آخر بما سبق  
من لزوم التسلسل في الارادات ، بانه يجري المحذور نفسه في ارادة الله فيلزم  
كونه تعالى مختاراً في أفعاله ومضطراً في اختياره شأن العباد فجوابه

أولاً : ان ارادة الانسان حادثة وحدوثها يحتاج الى سبب مرجح فان  
لم تكن لمنعلق الارادة وهو الفعل حاجة الى مرجح قللارادة نفسها حاجة اليه  
والا يلزم ازجحان بلا مرجح فتحتاج لتقلب الرجحان ترجيحاً وتجملاً  
جائزاً الى تصور ارادة أخرى تتعلق بالارادة الاولى المتعلقة بالفعل لان  
الترجيح بلا مرجح انما يجوز بواسطة الارادة فتتسلسل الارادات ويلزم  
لقطع التسلسل أن نقول باستناد الامر وانتهائه في مرتبة من مراتب الارادة  
الى مرجح ليس من جنس ارادة الفاعل يخلفه الله تعالى في قلب الانسان  
وتستند إرادته اليه فتدخل ارادته بهذه الصورة تحت تأثير خالق المرجح  
أما أفعال الله تعالى فجميعها ارادته القديمة المستندة الى ذاته وهذه الارادة  
القديمة لا تحتاج الى ارادة قديمة أخرى أو مرجح آخر ليس من جنس الارادة  
لان علة الاحتياج الى العلة عند المتكلمين هي الحدوث  
وثانياً فنحن نبحت في أفعال البشر الاختيارية أعني أفعال الخلق

لا أفعال الخالق وقولنا يلزم المرجح للأفعال الاختيارية راجع أيضا إلى أفعال البشر وإنما نرى نحن الاستطاعة فينا لتدقيقها وليس من الصواب أن ندخل أفعال الله في البحث ونقيس الغائب على الشاهد والنظر إلى أن أفعال الله تعالى لا تعمل بالأغراض عند الاشاعرة فلا يوجد هناك مرجح يأتي منه الجبر إلى أفعاله لكن أفعال العباد معلة بالأغراض قطعاً ووردت تلك الأغراض إلى الأذهان مرجحة للأفعال من الله فنفع أفعالهم تحت سيطرة الخلاق القدير الذي يخلق المرجحات وقد أقام الله الدليل على علمه بما في القلوب بكونه خالقه فقال ( وأمرُوا قولكم أو أجهروا به إنه عليم بذات الصدور ألا يعلم من خلق ) ولكون الاستدلال على علمه بذات الصدور بخلقها نفسها أبلغ من الاستدلال عليه بخلق أصحاب الصدور ، فنفسر الآية بهذا أقوى فتدل الآية على أن الله خالق الدواعي والمرجحات في قلوب عباده .

وتقرر الاعتراض السابق كما قرره المحقق الكاظمي في حواشيه على شرح الجلال الدواني فقال : « أما أن يمكن تعلق إرادة الفاعل المختار بشيء ما بلا سبب يوجب تعلقها فلا يضطر الإنسان في إرادته أو لا يمكن فلا يكون الله تعالى مختاراً في إرادته ثم في أفعاله لا متنازع تخلف مراده عن إرادته » لا يزيد الاعتراض قوة الزامية والمحقق الكاظمي أورده - ملتزماً لمذهب الماتريدية - على مذهب الاشاعرة القائلين بأن الإنسان مختار في أفعاله مضطر في اختياره لكننا لا نراه مصيباً في ذلك وهو مبني على التجاهل في كون مذهب الاشاعرة عدم تعليل أفعال الله بالأغراض وليس من حقه توحيد القول عن الفاعل المختار الذي تعمل أفعاله والذي لا تعمل أفعاله فنحن نضطره في الجواب إلى تعيين مراده من الفاعل المختار فإنت أراد الفاعل الذي لا تعمل أفعاله



فنجيب باختيار الشق الاول من الاعتراض ومنع ملازمته وان أراد الفاعل الذي تعمل أفعاله فنجيب باختيار الشق الثاني ومنع ملازمته فنقول : ان كان مراده الفاعل المختار الذي لا تعمل أفعاله فمختار امكان تعلق ارادته بشيء ما بلا سبب موجب لكن لا يلزم منه عدم اضطرار الانسان في ارادته لانه الفاعل المختار الذي تعمل أفعاله واضطراره في ارادته ناشيء من كون أفعاله معلة ومستندة الى مرجح وان كان مراده الفاعل المختار الذي تعمل أفعاله فمختار أنه لا يمكن تعلق ارادته بلا سبب لكن لا يلزم منه أن لا يكون الله تعالى مختاراً في ارادته وفي أفعاله .

نعم إن كانت أفعال الله تعالى معلة بالحكم والمصالح كما تقول به الماتريدية يلزم الجبر في ارادته تعالى كما يلزم في ارادة العباد لاستنادها الى المرجح فيختل كون الله تعالى فاعلاً مختاراً والمحقق السكندري يجتهد للتخلص عن هذا الخذور في إيقاف المرجح عند حده ومنع وصوله الى حد الموجب فلا يوفق في اجتهاده إذ يرد عليه أنه يلزم أن يكون ترك الفعل الذي لا يصل مرجحه الى حد الموجب ممكن الوقوع من الله مع كونه أي ترك الفعل مرجوحاً فيمكن صدور ترجيح المرجوح من الله الحكيم مخالفاً لحكمته ولا يكفي في دفعه الجواب الذي اعتمد عليه المحقق المذكور وهو :

• إن المرجح بالنسبة الى وقت ربما لا يكون مرجحاً بالنسبة الى وقت آخر بل منافياً للمصلحة فلا يلزم ترجيح أحد المتساويين أو المرجوح في وقت بل يلزم ترجيح الراجح في كل وقت وهو تعالى عالم بجميع المصالح اللاحقة بالأوقات فيتعلق ارادته بوقوع كل ممكن في وقت لترتب المصلحة اللاحقة بذلك الوقت على وجوده فيه وبعدم وقوعه في وقت آخر لترتب المصالح

اللائقة بذلك الوقت على عدمه فلا إشكال أصلاً »

لأن لنا أن نقول بعد ذلك : ما يكون فعله أوفق للمصلحة في وقت  
تخلّفه في ذلك الوقت إن أمكنه تعالى لزم إمكان خروج الحكيم عن الحكمة  
وإن لم يمكن انقلاب المريج موجباً ، والمحقق المذكور الذي التزم حل هذا  
الإشكال في صفحة ٣٥٣ بطبع الآسنانة اختلف عننا في تقرير الإشكال  
أولاً فتب جوابه على تقريره ، ولمكنه على تقريرنا لا يكفيه هذا الجواب  
في حل الإشكال .

وفي النتيجة يلزم إما أن يُجنب تعليل أفعاله تعالى كما قالت به الأشاعرة  
أو يفسر الاختيار الذي يتصف به بمعنى « إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل »  
كما هو مذهب الحكماء واختار الجلال الدواني ويقال له الاختيار بالمعنى الأعم  
الجامع للإيجاب ويقابله الاختيار بالمعنى الإخص المفسر بصحة الفعل والترك .  
وعند الأشاعرة القائلين بعدم تعليل أفعاله تعالى لا بالأغراض ولا  
بالحكم والمصالح فالتعالى يفعل ما يشاء ويكون كل ما يشاءه ويفعله حكمة  
والحكمة تتبع أفعاله لا أن أفعاله تتبع الحكمة وليست في الخارج عن أفعاله  
حكمة والحسن والقبح ليسا بذاتيين ، فلاختياره تعالى على مذهب الأشاعرة  
مندوحة أي مندوحة . أما على مذهب القائلين بلزوم تعليلها بالحكمة  
والمصلحة فينتقد اختياره تعالى ويلزم أن يكون مجبوراً في أفعاله على أن  
لا يخالف الحكمة وإن كان أصحاب ذلك المذهب أو المحقق الكليني لا يسلّمون  
هذا الجبر كما سبق إلا أنه يمكن أن يدعى عدم كونه نقصاً في شأن الألوهية  
لأن عدم تعلق قدرة الله بالمحالات أمر معترف به عند المتكلمين والتزام  
المرجوح الذي لا يتوافق مع الحكمة والمصلحة محال في حقه تعالى فمراعاة



الله المرجح في أفعاله ضرورية على مذهب تعليلها بالحكم والمصلحة ويعبر عن هذه الضرورية بالوجوب عن الله لا الوجوب على الله<sup>(١)</sup>.

أما الانسان فيلزمنا بالنظر الى ان مراعاته المرجح الذي هو الحكمة والمصلحة غير لازمة وان عمله بالمرجوح ليس محالاً بالذات ولا بالغير - أن نعمته حراً في أفعاله بينما قلنا بالتقييد في أفعاله تعالى على مذهب تعليلها وللانسان التعمد بترجيح المرجح الذي لا يتفق مع شأن الالهية ويتفق مع شأن الانسان كما يذكر المدعون بإمكان ترجيح المرجح صدور ذلك ووقوعه من الناس فعلاً لكن الحق أنهم لكون عملهم يقتضي خفتهم مبنياً على الشعور ، يجهلون أيضاً على التبع المرجح في أفعالهم الا ان الحكمة والمصلحة التي هي المرجح في أفعاله تعالى تلحق بان تكون مرجحة في نفس الامر والمرجح في أفعال الانسان مرجح على زعمه ، وعند اعتمده بترجيح المرجح فالحق الذي يكون المحصول عليه سائقة الى ذلك الترجيح فهو مرجح بجانب المرجح غالب على مرجح الجانب الراجح وبعبارة أولى مقلب المرجح ايجاباً فمرجح المرجح بسبب من الاسباب يكون مرجح الراجح للاختلاف

(١) وقد عرفت أنه يؤتى الى القول بكون الله تعالى غير مختار في أفعاله الاختيار بالمعنى الاصغر بل بالمعنى الاعظم الجامع للايجاب ولا يقع الاختيار منه فان هذا من قبيل التزام محال يلزم عقلاً ولواجب فلا التزام لا يكون واعياً حقياً كما ذكره في مثل قوله تعالى (كتب على نفسه الرحمة) ، لان العمل بالحكمة والراجح مما يلزم الحكم عقلاً وقول التراجيح عند قول أصحاب المتون الكلامية (ولا يجب عليه شيء) : « ان التزام رعاية الحكمة لا يجب عليه تعالى لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » انما يستقيم على مذهب نقاد التعديل القائلين بان الحكمة تتبع أفعاله تعالى لا ان أفعاله تتبع الحكمة والا فان كانت الحكمة ثابتة وعلات أفعال الله بها فلا يشك في وجوب العمل منه بها ولا يكون الله مختاراً فيه ويكون عدم اختياره فيه من فروج عدم اختياره في صفاته الكمالية . هذا ما يغضى اليه القول بتساوي أفعال الله تعالى مع ما يشتهر من أن كونه تعالى فعلاً موجياً يستلزم عدم العالم بناء على أن الحادث لا يستند الا الى الفاعل المختار .

الرجحان فيه بذلك السبب ولنفرض انه يرجح المرجوح بقصد انه يفعل ما يشاء أو يُثبت كونه فاعلا مختاراً فالمرجوح الذي التزم ترجيحه بنفسه الملاحظة انقلب في نظره واجبا وعمل هو بالرجح على ما هو الاصل والله خالق هذه الفكرة المرجحة في قلبه فمجبر الانسان بواسطة المرجح هو الله ويأتيه الجبر من الخارج والمجبر في أفعاله تعالى بواسطة المرجح علمه المتعلق به وفي كل منهما مع المجبورية اختيار بمعنى انه ينتخب ما يفعله والفاعل الذي يجعل ما يفعله ملك ارادته لشعوره بالمرجح<sup>(١)</sup> يعد فاعلا مختاراً وان كان مجبوراً ولكون هذا التملك بواسطة الشعور بالمرجح فالاختيار يأتي الفاعل المختار من المرجح كما أتاه الجبر منه أيضاً وقد سبق ان المسئولية المترتبة على كون الفاعل مختاراً ترجع إلى محاسبته بالسؤال عن مرجح فعله ( وبعد ذلك فالجبر واضح في اختيار البشر الذي يكون تعيين مرجح لفعله في مشيئة فاعل مختار آخر والاختيار مختل خلافاً لأفعال الله الذي يأتيها الجبر من علمه المتعلق بالمرجح وهو الحكمة والمصلحة فاختياره لا يختل بالجبر الآتي من الخارج فإن قيل فليكن مجبر الانسان أيضاً في أفعاله علمه المتعلق بالمرجح فلا يأتيه الجبر من الخارج قلنا لا فائدة فيه لأن علمه المتعلق بالمرجح أيضاً آتية من الخارج لحصوله بخلق الله وتوقفه على مشيئته .

### الطريقة الوسطى

من التزم الطريقة الوسطى في مسألة أفعال العباد من غير تصريح بمنهج الأشاعرة أو الماتريدية أو غيرهما فغايتة أن يلجأ إلى إيهام قولهم لا جبر ولا

(١) اختارنا التعبير بالشعور بالنظر إلى الانسان وفي حقه تعالى يلزم استعمال العلم بدله



تفويض ولكن أمر بين أمرين ، وقد عزاه العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد الى بعض أئمة الدين وقال انه الحق وفى التلويح الى المحققين وهؤلاء المحققون نظروا الى عوامل أفعال العباد القريبة كالقدرة والارادة فرأوا أن لا جبر ونظروا الى أسبابها الاولى البعيدة التى تسوق ارادتهم الى أحد الجانبين من الفعل والترك فرأوا الجبر كما فى شرح المقاصد والتلويح فقالوا قولهم ذلك<sup>(١)</sup> ويساويه فى التوسط قولنا لابرادة لذة الانسان فى أفعاله ولا استقلال له فيها وهذا أوسط المسالك أيضاً وأعطى فى هذا الباب لان عدم استقلال العباد فى أفعالهم مسلم فى جميع المذاهب المنسوبة الى أئمة أهل السنة سواء فى ذلك مذهب المائريديّة أو مذهب القاضى أبى بكر المتحدّين عند بعض المحققين أو مذهب الاستاذ أبى اسحق الاسفرائينى أو غيرهم ولا نجد أحدا منهم يدعى الاستقلال للعباد فى أفعالهم ثم ان القول بعدم استقلالهم ان كان معناه عبارة عن حصول الفعل بقدره الله تعالى أو بمجموع القدرتين مع كونهم مستقلين فى الارادة الجزئية التى يتبعها حصول الفعل أو فى المرجح الذى ترتبط به الارادة الجزئية ، فعدم استقلالهم بهذا المعنى لا معنى له معتدا به ولا تأثير له فى كون الامر بين الامرين ، وانما هو تفويض الامر اليهم لكونهم مستقلين فى الارادة الجزئية التى يتبعها حصول الفعل تباعه مطردة وان كان هذا

(١) وانت قلت فيها كنيته عن مذهبي فى أوائل الكتاب انه جبر وتفويض معا وقد اخترته على التفسير القائل بأنه لا جبر ولا تفويض الخ انككتين الاولى أن الاتيات خير من النفي لاسيما فى مرض البيان والثانية ان نفي الجبر لا يوافق الواقع ونفى التفويض لا يوافق غرضهم فى نفي الجبر وهو تصحيح مشولية الانسان ومكانيته لان القول بعدم تفويض شيء اليه يوجب أنه ليس عنده حتى الارادة والاختيار اللذان تفرق بهما مذاهب مجانبى الجبر من أهل السنة ومذهب الجبر المتوسط ، عن الجبر المحض وتندور عليهما صفة التكليف .

الخصول بقدره الله أو بمجموع القدرتين فإن كان أو تلك الأتة قائلين حقيقة  
بعدم استقلال العباد وكان لقولهم هذا معنى معتد به وجب على الأقل أن  
لا يخلص استقلالهم ويكون مشوباً بشيء من تدخل الغير فيكون الإنسان  
نصف مختار ونصف مضطر وإذ الخال أن الكل المركب من الاختيار والاضطرار  
يلزم أن يعد اضطراراً لأن المركب من الداخل والخارج خارج فعلى هذه  
القاعدة يكون مجموع ما يتقدم على الفعل المركب من الأسباب الأخيرة  
الاختيارية والأسباب الأولى الاضطرارية اضطرارية لا سبباً وليس هذا  
المجموع خليطة اختيار واضطرار وقع الاتفاق على أن يكون بعضها تابعا  
لارادة الإنسان وبعضها تابعا لتأثير الخارج كشركة متفق عليها لأن خلق  
المرجح في القلوب يعين وجهة اختيار العباد فليكن الاختيار منك أليس هو  
يتبع ما يسبح قلبك من المرجح فليس إذن ما كان منك منك حقيقة ومن  
هذا قالوا أن الإنسان مختار في أفعاله مضطر في اختياره فهذا الاضطرار في  
الاختيار أما بخلاف الله الاختيار كما قالت الأشاعرة وأما بكونه هو المعين  
وجهته بواسطة المرجح الذي خلقه .

فاذا تحققت ما ذكرنا علمت أن المذاهب المتوسطة الموضوع على أن  
يكون موقف الإنسان بين الاستقلال والجبورية التصحيح مسئولية عن  
أفعاله مع تسليم شمول قدرة الله وإرادته وإحاطتهما ، لا نجدى نقماً في تحقيق  
مقاصد واضعها بالرغم من كونهم مجتدين ومجيدين في وضعها وترتيبها لأن  
موقف الإنسان الحقيقي بعيد عن الاستقلال كل البعد حتى أن المعتزلة -  
المشهورين بقولهم باستقلال العبد في أفعاله - لكونهم معترفين بالاحتياج إلى  
الداعية وهي التي ذكرنا باسم المرجح ، فلا محل للاستقلال في منهم أيضاً



بل ان مذهب الماتريدي المدعين عدم مخلوقية الارادة الجزئية بتزويلها الى  
ما بين الموجود والمعدوم ثم القائلين بعدم احتياجها الى المرجح ، لانفالى اذا  
قلنا انه أبعد مدى وأشد تقدما من مذهب المعتزلة في مخالفة الجبر واعتبار  
العباد حاكين في أفعالهم متصرفين كما شاءوا لأن الانسان وان كان موجد  
أفعاله وارادته على مذهب المعتزلة الا انه لكون أفعاله تابعة لارادته وارادته  
تابعة للداعية التي لا يوجد لها الانسان بل يخلقها الله ، فيدخل الجبر في هذا  
المذهب من مبدأ الامر ولا يدخل في مذهب الماتريدي القائلين باستقلال  
الانسان لارادته الجزئية لعدم كونه مخلوق لعدم كونها موجودة وغير  
المعترفين باحتياج هذه الارادة الى داعية ومرجح لجواز الترجيح بلا مرجح  
عندهم فالانسان على مذهبهم متصرف في مبادئ أفعاله باستقلال تام أما  
أفعاله نفسها فهي وان كانت مخلوقة لله تعالى لكن لما كان خلق الله اياها تابعا  
لارادته الجزئية ومرتبا عليها باطراد تام جرت سنة الله عليه أو بلغ مبلغ  
الترتب العقلي لكونه من قبيل ترتب المسبب على سببه كما ادعاه الشيخ  
بجيت في محاضراته وسنذكره ، فوقع خلق الله المتعلق بأفعال الانسان على  
خلاف ارادته الجزئية اما محال عادة واما محال عقلا والانسان حاكم في أفعاله  
على هذا المذهب بالنظر الى منتهى الامر كما انه كذلك بالنظر الى مبدئه  
فبالرغم من اقامة القيامة في علم الكلام على المعتزلة بحجة انهم مولو العباد  
مالم يستحقوه من استقلال التصرف في أفعالهم ، إن تبين ان الماتريدي أبعد  
منهم خطي في هذا الايلاء كان مما يقضى منه العجب ودعوى فضيلة الشيخ  
بجيت في نقطة الترتب تزيد في قوة تصرف العباد المعترف به في مذهب  
الماتريدي وكل هذا يدل على مجاوزة الحد اوسط بين الجبر والتفويض الذي

هو ميزان الاعتدال في هذه المسألة وعلى الافراط في الفرار من الاول حتى الوقوع في الثاني مع الواقعين أو أشد منهم وقوعا

ثم أنه كما يؤدي الفرار من الجبر الى الوقوع في التفويض فالفرار من التفويض يؤدي الى الوقوع في الجبر وقد ذكرناه طول تحقيق مذهب الاشاعرة وطول اثبات المرجح ولذا قالت الاشاعرة ان الانسان مختار في أفعاله مضطر في اختياره وقال المحققون انه مضطر في صورة مختار فلا يوجد الوسط في هذه المسألة الا مائلا الى أحد الجانبين اما الجبر واما التفويض وحديث أمر بين أمرين عبارة عما يُفشد ولا يوجد لكن المقصود الاصل ما هو اصابة الوسط بل اصابة الحق وان كان مائلا الى أحد الجانبين وقد عرفت رجحان كفة الجبر بالنظر الى الأدلة العقلية والعقلية وحسبك في رجحانها مسألة المرجح فالارادة الجزئية لو سلم ان وجودها ومخلوقيتها احتملان المناقشة وأيد كونها منا بمراجعة أنفسنا لكن لا شبهة في أن سنوح المرجح لقلوبنا من الله تعالى وفي أنه هو الذي يعين وجهة ارادتنا الجزئية فنسجم الجبر هو المرجح حتى ان الجبر الناشئ من علم الله الازلي وان اكتشف طريق دفعه بفرض كون اختيار العبد مبدءا لعلم الازلي مقدما عليه تقدما طبيعيا وقد سبق منا تفصيله ، لكن الله تعالى الذي علم في الازل وقوع أفعال عباده عند مجيء أوقاتها باختيارهم لما علم معه ان اختياراتهم تستند الى مرجح وانه هو خالق ذلك المرجح انتقلت المبدئية من اختيار العباد الى المرجح الذي يخافه الله وعد الجبر الناشئ من علم الله الازلي بسبب مسألة المرجح وانتهى طريق دفعه بما سبق الى الفشل ولم يبق الا ادعاء جواز الترجيح بلا مرجح تمسكا بمنال العطشان والمهارب وقد عرفت بطلان ذلك الادعاء والمحققون الذين



قالوا لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين معترفون ببطلانه كما ذكره  
العلامة التفتازاني في التلويح وقال في شرح المقاصد « لا خفاء في أن حصول  
المشيئة والداعية التي يجب معها الفعل أو الترك ليس بعشيتنا واختيارنا واليه  
الاشارة بقوله تعالى ( وما تشاءون الا أن يشاء الله ) وقوله ( قل كل من عند  
الله ) ولهذا ذهب المحققون الى أن المآل هو الجبر وإن كان في الحال الاختيار  
وإن الإنسان مضطر في صورة مختار »

وقال في موضع آخر « الخامس من أدلة المنزلة الآيات الدالة على أن  
فعل العبد بعشيئته كقوله تعالى ( فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ) ،  
( اعملوا ما شئتم ) ، ( لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر ) ، ( فمن شاء ذكره ) ،  
( فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا ) والجواب أن التعليق بعشيئة العبد مذهبا  
لا يمكن مشيئته بعشيئة الله وما تشاءون الا أن يشاء الله <sup>(١)</sup> انتهى وفي موضع  
آخر « ونحن نقول الحق ما قلناه بعض أئمة الدين أنه لا جبر ولا تفويض ولكن  
أمر بين أمرين وذلك لأن المبادئ القرينية على قدرته واختياره والمبادئ  
البعيدة على عجزه واضطراره فإن الإنسان مضطر في صورة مختار كالقلم في يد  
الكاتب والوتر في شق الخائط وفي كلام العقلاء : « قال الخائط للوتر لم  
تشقني فقال سل من يدقني » انتهى وتكون نهاية كلامه دالة على الجبر الخالص  
مع أن المبادئ القرينية على قدرة العبد واختياره والمبادئ البعيدة على  
عجزه واضطراره ، مبنى على ما ذكرنا من أن المجموع المركب من الاختيار  
والاضطرار اضطرار .

(١) وينظر التارخي كيف يفهم العلامة التفتازاني معنى قوله تعالى ( وما تشاءون الا أن يشاء الله ) الذي أورده في موضعين من كلامه وهل يشبه ذلك ما فهمه فضيلة الشيخ بحيث  
من تلك الآية وقد استوفينا البحث فيه .

## صفحة الحقيقة الاخرى

الفرق بين الجبر المتوسط وبين الاكراه والجبر المحض

قد ذكرنا في أوائل هذا الكتاب أن الجبر المتوسط المعروف به في مذهب الاشاعرة الذي هو مختارنا، بمعنى الجبر بالواسطة أعني ان الانسان ليس مجبوراً في أفعاله مباشرة بل مختار فيها وإنما يسرى الجبر الى أفعاله بواسطة كونه مضطراً في اختياره وبما ان واسطة الجبر هو الاختيار فهذه الواسطة لاتشبه الوسائط الاخرى فمنها يسرى الجبر الى الفعل ومنها أيضاً يصحح أن يعد الفعل اختيارياً لأن الفعل المستند الى الاختيار يستحق أن يقال عنه انه فعل اختياري والذي جعل مسئولية العباد ومكافئتهم معقولة وجعل مسألة القضاء والقدر أحجية وأغلوطة كون واسطة الجبر هو الاختيار فهذه السبب ظهرت الاختيارية في الفعل وخفى الجبر بحيث لا يزول خفاؤه حتى بعد ما فهم اذ بعد ذلك أيضاً يبقى اقتران الفعل بالاختيار واستناده اليه محفوظاً ولو أثر الجبر في الفعل بلا واسطة أو كانت الواسطة بين الجبر والفعل غير الاختيار لما خفى الجبر بهذا الحد ولم يحتفظ الفعل باختياره

بل نقول ان الاختيار الذي يكون واسطة بين الجبر والفعل لا يوصل الجبر الى الفعل ولا ينقله وهو جبر بل يبدله على مقتضى طبيعة نفسه ولذا تبقى اختيارية الفعل محفوظة ومن هذا يحق ان لا يسلم لزوم كون الفعل المستند الى الاختيار الذي هو اضطراري اضطرارياً بل لا يسلم وجود الجبر المتوسط في مذهب الاشاعرة أعني كون الافعال الاختيارية في هذا المذهب مجبورية بالواسطة لان الجبر وان وجد في المبدأ وكان مؤثراً في الاختيار



الذي يقال عنه انه اضطراري ، الا انه بعد ما دخل الاختيار في البين وأخذ  
يجرى على طبيعته فلا يبقى الجبر وبعد ما وراءه اختياريا ويصير في الحقيقة  
كذلك ولا يقال هل يكون الاختيار الاضطراري ؟ وهل تبقى فيه ماهية  
الاختيار وبعبارة أخرى هل لا يلزم - بدلا من أن لا يبقى حكم الاضطرار  
ولا يسرى الى الافعال بفضل توسط الاختيار بين الفعل والاضطرار - أن  
لا يكون حكم للاختيار الذي هو اضطراري وأن لا تبقى طبيعة الاختيار وماهية  
فيه ؟ لانا نقول ان القائلين بكون اختيار العباد اضطراريا لم يريدوا بقولهم  
هذا كونهم مكرهين في اختيارهم ولو كان كذلك لأفسد الاكراه الاختيار بل  
المعنى المراد من كون اختيارهم اضطراريا وقوع الاختيار بأي حال اما بأن  
يخلقه الله مباشرة أو يشأ بما يخلقه في الازدهان من الداعية والمرجح ولا سبيل  
لوقوع الاختيار غير هذين ولا يمكن أن يكون اختيار الافعال الاختيارية  
اختياريا حتى يكون والا لزم التسلسل في الاختيارات .

فقد استبان بعد الدقة العميقة الى هذه النقاط أن لاجبر بمعناه المعتاد ف  
لا في مذهب الاشاعرة ولا في مذهبي الذي ذكرت اقترافه عنه في نقطة  
الاحتياج الى المرجح ولا اصابة في تعبير الجبر المتوسط أيضا أو أن المقصود  
من ذلك التعبير تشويه مذهب الاشاعرة من الذين لم يقدروه قدره فارادوا  
أن يلحقوه بمذهب الجبر انا نحن طالما استعملنا لفظ الجبر عند الدفاع عن  
مذهب الاشاعرة واثبت رجحانه على مذهب الماتريدية والمنزلة وطالما  
قلنا في هذا الكتاب أن لا مخلص من الجبر لكننا جاريينا التوفيق في هذا التعبير  
بما لم نجد تعبيراً غيره وربما قيدناه قلنا الجبر الخفي أو الجبر المعنوي وان  
شئت قل شبه الجبر وكله أصح من الجبر المتوسط والمقصود الاصلى ببيان

ان مشيئة الله التي يجري حكمها في كل شيء لا تمزب أفعال العباد عن هذا  
الاساس الاسلامي فيكون ما شاء منها واقعاً قطعاً بحيث لا محتمل لعدم وقوعه  
وما لم يشأ منها غير واقع قطعاً بحيث لا محتمل لوقوعه <sup>(١)</sup> فهذا الحال يشبه  
الجبر باختصار التعبير لكن الحق على ما سنوضحه أنه لا جبر ولا إكراه ولما  
كان التعبير الحقيقي يطول ويكثر تكرار المسألة في كتابنا اخترنا التعبير  
الأخصر وكنا أيضاً عند مجادلة المعتزلة والماتريدية للدفاع عن مذهب  
الاشاعرة رأينا الجبر أوفق تعبير عن سيادة قدرة الله وإرادته للتفهم والتفهم  
أظهاراً للخطأ الواقع في إعطاء المعتزلة العباد استقلال قدرة والماتريدية استقلال  
إرادة <sup>(٢)</sup> فالآن نعلم ونفهم ببيانتنا في هذا المقام ما هو مرادنا من كل تلك  
التعابير وتظني أن مراد المحققين القائلين برجع مذهب الاشاعرة الى الجبر  
المحض هو إفادة أن العباد مع كونهم يفعلون ما فعلوا باختيارهم لا يبدلهم في  
هذا المذهب أن يفعلوا ما شاء الله أن يفعلوه بأن يجعلهم الله يختارون دائماً  
ما شاء أن يفعلوه فلا تفويض الى العباد أصلاً في مذهبهم لافي أفعالهم ولا في  
اختيارهم ولا فرق بين هذا وبين مذهب الجبر في المال والمعنى فيمن  
المحققون أن أفعال العباد في مذهب الجبرية وفي مذهب الاشاعرة انما تقع  
على مقتضى إرادة الله فالإنسان بحسب أنه يفعل ما يشاء مما يدخل تحت  
قدرته وفي الحقيقة أنه يفعل ما يشاء لكن ما يفعله وما يشاؤه هو ما شاء الله

(١) ولا يكتفي في الاحتفاظ بهذا الاساس من مذهب الماتريدية من كون أفعال العباد  
بخلقها الله تعالى وبشاؤها من ضمن خلقه لان خلقه تابع لإرادتهم الجزئية وكذا في ضمن الخلق  
من إرادة الله فحق التعبير عن مذهبهم ان ما شاء العباد من أفعالهم الاختيارية واقع قطعاً  
وما لم يشأوا غير واقع  
(٢) والامام الرازي في تفسيره يدافع عن مذهب باسم الجبر ويوجه حملته الى المعتزلة.



أن يفعله ويشاءه فالواقع دائماً هو ما شاء الله والانسان فاعل دائماً لما شاء الله  
ففي هذه النتيجة يتفق المذهبان ولكن بينهما بحسب الشكل فروق عظيمة  
كالجيل وأنه بهذه الفروق الشكالية لا يكون من حق أحد أن يعد مذهب  
الاشاعرة مذهب الجبر قطعاً إذ لا شيء فيه يليق بأن يسمى الجبر والعباد  
فاعلون باختيارهم وماشون على قاعدة الاختيار وطريقته لأن الله تعالى عند  
ما ساقهم الى ما شاء أن يفعلوه جعل اختيارهم واسطة في ذلك ولو لم تفسر  
مراد المحققين القائمين بانتهاء مذهب الاشاعرة الى الجبر بما قلنا لزمنا أن  
نحكم بأنهم لم يفهموا حقيقة ذلك المذهب ولو كان سالكو مذهب الماتريدية  
المتكفون في ادعاء عدم كون الارادة الجزئية مخلوقة وعدم كونها موجودة  
للتوصل بهذه التكلفات الى تصحيح كون العباد مختارين في أفعالهم غير  
مكرهين ، تذهبوا لمخفوفة اختيار العباد في مذهب الاشاعرة حق التنبيه  
لاستغناء عن الذهاب الى مذهبهم المتكالف فيه

ففي مذهب الاشاعرة لما توسط اختيار العباد بين الجبر وأفعالهم فسلطان  
مشيئة الله عليها ليس من جنس الجبر والاكرامه وان كان أقوى من سلطان  
المكرهه على المكره وتوضيحه أنك مثلاً اذا طردت أحداً من محضرك بأن  
أمرته بالخروج وخرج فقد وقع خروجه باختياره وان أخرجه مهدداً  
بالمسدس وقع خروجه تحت الاكرامه الملحقه<sup>(١)</sup> ومع ذلك ففوق هذا الجبر  
دون سلطة الله في أفعال العباد لأن المكره ان شاء يبلغ في المخالفة فيرجح

(١) على تعبير الفقهاء يصنون به الاكرامه المقارن تهديد المكره بالقتل او بقطع  
المضرو وقد يستعمل الاجاء بمعنى فعل المكره بالمكره ما اكرمه عليه من غير انتظار منه  
ان يفعله بنفسه وبارادته واختياره والاكرامه الملحقه بالمعنى الاول يفسد ارادة المكره  
واختياره ولا يبعد مهما ولا ارادة له عند الاجاء بالمعنى الثاني بل ولا فعل .

الموت على المطاوعة ولا يخرج لكن سلطة الله على أفعال العباد تنفذ قطعاً  
ولا تقبل المقاومة فهو مسيطر على إرادة العباد متصرف فيها كما يشاء بأن يكون  
خالقها أو خالق المرحج الذي تستند إليه ولا يتصرف المكرة في إرادة المكرة  
ولو تصرف لما احتمل أن يلقى منه أي مقاومة وعند عدم لقاءها أيضاً  
فالذي تصرف في إرادة المكرة هو الله لا المكرة لأن الذي ألهم المكرة فكر  
المطاوعة وحدها إلى ترجيحها على المقاومة هو خلق المرحجات في جميع الاحوال  
ولو كان سوق المكرة إلى ترجيح أحد الطرفين بيد المكرة لا طرد أن يلقى  
منه مطاوعة دائمة كما قلنا قد استبان أن سلطان الله على أفعال العباد أقوى من  
سلطان المكرة على المكرة ومع هذا فليس هو بسلطان القسر والارهاق  
مثل سلطان المكرة لأن الاكراه يتعارض مع إرادة المكرة ويرهقه على  
ما لا يريد و سلطان الله على أفعال عباد لا يتعارض مع إرادتهم أصلاً فهو  
يحدوهم دائماً إلى ما يريدونه ويجعلهم يريدون ما أراد الله فيستعمل إرادتهم  
كأن وسيلة إلى ما يريد ولا يحدوهم إلى ما أراد الله عنوة بل بالارضاء والاقناع  
ولهذا لا تكون لهم حجة على الله عندما يسألون عما فعلوا قاله تعالى بحسب  
اليهم ما شاء أن يفعلوه فيفعلونه بطيب الأنفس وما كان الله تعالى ليكره عباده  
على أفعالهم التي أراد أن يفعلوها وإنما يحول بينهم وبين قلوبهم<sup>(١)</sup> فتنفذ  
إرادته في إرادتهم وتقمعها وترضيها وليس هذا جبراً والله غني عن أن يجبر  
عباده لأنهم يفعلون ما شاء أن يفعلوه مرتاحين له و طالبيين فعله فهل من  
حاجة إلى استعمال الجبر على الذين أعطوا مقاديرهم وتأهبوا للطاعة وهكذا  
يكون السكال في القدرة لا يحتاج فيها شاء أن يفعل إلى جبر الفاعل بل يقدر

(١) إشارة إلى قوله تعالى : ( واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه )



أيضاً على أن يجعله بشاء ما شاء فيحكم في القلوب و يقلبها كما شاء وهذا معنى قوله تعالى ( وما تشاءون إلا أن يشاء الله ) فالإنسان ما كينة لا كالمالكينات لكنهما ما كينة ذات شعور و ارادة وليست بمادة محضة و سلطان مشيئة الله عليه يقع بتأثير في شعوره و ارادته أعني بالتأثير في معنوياته و تحييد ما شاء اليه ومن هذا قال بعض فلاسفة الغرب [ سبينوزا و شو بنهور ] « لو أن حجراً ألقى في الهواء وكان لديه شعور و إدراك لظن أنه إنما يتحرك بمحض ارادته الحرة وأنه هو الذي يختار الزمان و المكان اللذين يقع فيهما وما أشبه الإنسان في حياته بذلك الحجر الملقى : كلاهما تدفعه قوة خارجية و كلاهما يتوهم أنه حر لا سلطان على ارادته »

و يحتاج مثلهم الى زيادة شيء وهو : « وكان الالتقاء بالتأثير في شعور الحجر و تحريك ارادته المفروضين » والا فلا سبب لظن أنه يتحرك بمحض ارادته مثلاً لو ألقى انسان في الهواء مثل ذلك الحجر فهو لا يظن أنه يتحرك بمحض ارادته الحرة مع أن لديه شعوراً و إدراكاً .

ومثل العلامة ابن القيم في ( شفاء العليل ) سلطان مشيئة الله على عباده تارة بحال عبد أعطاه سيده فرساً و أوقفه على طريق نجاة و هلكة و قال أخرجها في هذه الطريق فعدل بها الى الطريق الاخرى و أخرجها فيها فغلقت بقوة رأسها و شدة سيرها و عز عليه ردها من جهة جربها و حبل بينه و بين إدارتها الى ورائها مع اختيارها و ارادتها فلو قلت كان ردها عن طريقها ممكناً له مقدوراً أصبت و ان قلت لم يبق في هذه الحالة بيده من أمرها شيء ولا هو ممكن أصبت بل قد حال بينه و بين مردها من يحول بين المرء و قلبه و من يقلب أفئدة المعاندين و أبصارهم ، و تارة بحال من عرضت له صورة

بارعة الجمل فدعاه حسنها الى محبتها فتهاه عقله وذكروه ما في ذلك من التلف  
والعطب وأراه مصارع العشاق عن يمينه وعن شماله ومن بين يديه ومن  
خلفه فعاد يعاود النظر مرة مرة ويبحث نفسه على التعلق ويحرض على أسباب  
المحبة ويبدى الوقود من النار حتى اذا اشتعلت وشب ذرامها ورميت  
بشررها وقد أحاطت به ، طلب الخلاص فقال له القلب هيهات لات حين  
مناص وأنشد :

تولع بالعشق حتى عشق      فلما استقل به لم يطلق  
رأى لجة ظننها موجة      فلما تمكن منها غرق

فكان الترك أولاً مقدوراً له ما لم يوجد السبب التام أو الارادة الجازمة  
الموجبة للفعل فلما تمكن الداعي واستحكمت الارادة قال الحب لعاذله :

يا عذلى والامر في يده      هلا عذلت وفي يدي الامر  
فكان أول الامر ارادة واختياراً ومحنة ووسطه اضطراباً وآخره عقوبة  
وبلاء . وتارة بحال رجل ركب فرساً لا يملكها ولا يكها ولا يتمكن من ردها  
وأجراها في طريق يفتنى به الى موضع هلاك فكان الامر اليه قبل ركوبها فلما  
توسطت به الميدان خرج الامر عن يده . وتارة بحال السكران الذي قد  
زال عقله اذا جنى عليه في حال سكره لم يكن معذوراً .

وكل من أمثلته مع كون الثالث قريباً من الاول - غير تام التقريب وكان  
قد أورد المثال الثاني فيمن ختم الله على قلوبهم وجعل على سمعهم وأبصارهم  
غشاوة فان كان مثلاً لهم فلا يكون مثلاً لغيرهم وان كان مثلاً لهم ولغيرهم فلا  
يكون مثلاً لهم خاصة فقوله في المثال الاول « فعدل بها الى الطريق الاخرى »  
أى حال كون الأمر بيده في تلك المرحلة يرد عليه ان الذي عدل بالفر من



الى الطريق الاخرى راكبها ولكن من عدل بالراكب ورغبته في العود  
بفرسه ؟ أليس لمشيئة الله سلطان على مشيئة الراكب في العود بفرسه فاذن  
يسرى الجبر في المبادئ التي فرض كون الامر بيده فيها ولا يكفى المثال  
في حل الاشكال ويرد مثله على قوله في المثال الثاني « فعاد يعاود النظر مرة  
مرة » وقوله في الثالث : « ركب فرساً لا يملكها راكبها ولا يتمكن في ردها »  
فيقال من ألهم الأول معاودة النظر الى من يملك لب الناظر ؟ ومن ألهم الثاني  
ركوب فرس لا يملكها راكبها ولا يتمكن في ردها ؟ ومن ألهم شرب المسكر  
للسكران ؟ لا شك أنه الذي قال ( ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها )  
والعاشق يظن أنه يعمل تحت سلطان الجمال فحسب والحال ان عليه مع ذلك  
سلطان مشيئة الله بل ان سلطاتها هو الذي أوقعه تحت سلطانه وهو بالرغم  
من خفائه أقوى منه ولا يختلف تأثيره في البداية عنه في النهاية فالامر أدق  
من أن يفهم بهذه الامثلة . نعم ان التمثيل بسلطان العشق على العاشق يوافق  
الموضوع من حيث أن الجبر الذي يتضمنه لا اكرام فيه أيضاً يعارض ارادة  
المحبور ورضاه فالجبر الذي فيه جبر محبوب كما في الموضوع الا أن قوة  
الجبر الذي في العشق غير تامة وتأثيرها غير مطردة فربما ينفلت العاشق  
من سلطان العشق ويخرج من اساره ولا يخرج الانسان من مشيئة الله وربما  
يشكو العاشق من سلطان العشق حالة اقياده له ويشعر بثقله عليه فيوجد في  
جبره المحبوب شيء من الاكرام ولا يشكو الانسان مما يفعله بقضاء الله وقدره  
ولا يشعر بثقل سلطان مشيئة الله عليه أصلاً بل يفعل كل ما يفعله في حال  
اختياره برضاه الخالص ففيه قوة وخفاء وخفاؤه يبعده عن الاكرام .  
فإنه تعالى لا يكره عباده على فعل ما شاء أن يفعلوه وإنما يقتنعهم ويحبهم

عليه بخلق داعيته في قلوبهم ويقع هذا الحث في خفية عليهم يُحسّون ولا يحسّون وإن مبلغ هذا الحث والاقناع من القوة بحيث يقاوم على الاكراه ولا يقاوم على هذا الحث والاقناع أعني أن هذا أقوى من الجبر وأشد تأثيراً منه والتعبير عنه بالجبر وإن وقع انفسهم مبلغه من القوة الكنه في الحقيقة حث أقوى من الجبر ولك أن تعبر عنه بالجبر المعنوي أو الجبر المحبوب الذي يمتاز بالسهولة عن الجبر المعروف المكروه.

وهناك جبر أيضاً فوق الاكراه الملجأ المهدد كالخراج المطلوب خروجه في المثال السابق باقلاؤه أو جره على الارض ولا ارادة في خروجه أصلاً فهو مخرج لاخراج بإرادته وقدميه كما وقع في صورة الاكراه المهدد، وقد يعبر عن هذا المكروه الاخير بالملجأ والمخرج في الحال الطبيعي وفي صورة الاكراه المهدد يخرج بما سيج له من الفكر وتأثيره في ارادته فمخرجه في الصورتين هو الله أما في الصورة الاخيرة التي ذكرناها آنفاً فمخرجه وإن لم يكن الله لكن من يخرجه يخرجه بتأثير ارادة الله في قلبه ولما غلبت ارادة الخارج وتمطلت علمنا أن ارادة الله أجرت حكمها في ارادة من أخرجه.

فمن هذه التدقيقات يظهر الفرق المهم بين مذهب الأشاعرة الذي هو مختارفاً وبين مذهب الجبرية، وبعبارة أوضح بين الجبر الواقع بتوسيط ارادة العباد في البين والجبر الثاني لارادة البشر عن أساسها، وقد نهىنا على أن الجبر الواقع بتوسيط ارادة العباد واختيارهم لا ينبغي أن يطلق عليه اسم الجبر فتأثير ارادة الله فيمن خرج عن الخلل بحالة طبيعية عند الجبرية يشبه تأثير من أخرجه محمولا أو مجروداً وعندنا ظالمكروه المهدد بمخرج بإرادته بله الخارج في الحال الطبيعي والمخرج محمولا أو مجروداً خارج عن موضوع



الافعال الاختيارية ولعدم اداة الخراج بهذه الصورة انتقل تأثير ارادة الله عنها الى ارادة المخرج

### منشأ الجبر كون المرجح واجباً

وهذا التأثير الالهي في الارادات إما بخلق الارادة الجزئية كما هو مذهب الاشاعرة أو بواسطة المرجح ويحصل منه الجبر على التقديرين (١) أعني انه لو لم تكن الارادة الجزئية مخلوقة وكانت في تصرف البشر لوقع الجبر الالهي بخلق المرجح الذي تستند اليه الارادة الجزئية في قلوبهم

فان قلتم ان المرجح لا يجاوز أن يفيد الأولوية فكيف يحصل الجبر منه ؟ قلنا نعم ان المرجح يدل على أن ما يرجعه أولى من خلافه وليس هو بموجب لأن الأولى لا يجب ويلزم أن يكون العمل بخلافه ممكناً إلا انه مع هذا أي مع عدم كون المرجح موجباً فقد أثبتنا فيما سبق لزومه واشتراطه لارادة الفعل والترك جميعاً وهذا الزوم لا يتنافى أن يكون مفاده الأولوية لان ما يكون أولى بالمرجح هو الفعل أو الترك أما المرجح نفسه فهو لازم قطعاً للارادة وبعد كونه لازماً قطعاً فيمكن أن يوجد المرجح ولا توجد الارادة لان صاحب الارادة لا يجب عليه العمل بالأولى وهو مختار في العمل بخلافه إلا أنه لو لم يعمل بالأولى ولم يتبع المرجح لعمل بخلاف الأولى ولتفرض ترك الفعل فهذا الترك أيضاً يحتاج الى مرجح لأن فعل الفاعل المختار وتركه يستندان الى المرجح ويقع الجانب الذي يغلب مرجحه على مرجح الجانب الآخر والذي يغلب أحد المرجحين على الآخر هو الله فكما

(١) نستعمل لفظ الجبر طلباً للتسهيل كما سبق .

أن الإنسان لا يوجد المرجحات من عنده فكذلك يلزم من عند الله سبب ترجيحه بين المرجحات ، فحصل أنه لو لم يتبع مرجعاً لكونه فاعلاً مختلراً لا يتبع مرجعاً آخر ويكون هو أغلب المرجحات وفيه سر كون الإنسان مضطراً في صورة مختار ، فهو في صورة مختار لأنه لا يجب عليه أن يتبع المرجح الذي خلقه الله في قلبه دالاً على فصل أو ترك معينين لكنه لو عمل بعكس ما يشير إليه المرجح لعمل اتباعاً لمرجح آخر ولا يتخلص من اتباع أي مرجح واختيار واحد من المرجحات ليس بيده ومع هذا يترأى أنه بيده فإذا اجتمع المرجح الذي خلقه الله ، مع إرادة الإنسان يجب عند ذلك ما يشير إليه المرجح من الفعل أو الترك فيكون الموجب مجموع المرجح والإرادة لا المرجح فقط إلا أن المرجح لا يحتاج إلى الإرادة والإرادة تحتاج إليه فكان كأنه الموجب وبعبارة أخرى أن الإرادة تطلب المرجح وتتبع واحداً من أفرادها لا محالة فكل واحد من المرجحات ليس بواجب الاتباع بعينه الإرادة وواحد منها غير معين واجب الاتباع فالله تعالى يميل إرادة المختار إلى واحد من المرجحات ويعلمه عنده على غيره ويفعل ما يشاء أي يجعل المختار يتخير ما شاء الله عند ما يتخير ما يشاؤه هو حتى أنه لو التزم أن يرجح المرجوح ويترك الراجح ويثبت بذلك اقتداره واختياره وفعل ما التزمه فإنه يفعله لكون هذا الفكر حاكماً في قلبه ومرجعاً غالباً على سائر المرجحات والله هو الذي يجعله حاكماً في قلبه ومرجعاً غالباً على سائر المرجحات فهو يرجح الراجح بل الأرجح على قلن أنه يرجح المرجوح عمداً والذين يدعون جواز ترجيح المرجوح من الفاعل المختار فقد ذهبوا عن أن المرجوح ينقلب إلى الراجح بمرجح يختص له عند ما ينال ترجيح الفاعل المختار ، فعند ما يقال أنه



لا يجب عمل الفاعل المختار بالمرجح الذي يفيد الأولوية ويبدو أن يعمل بخلاف الأولى، لا يتنبه على أن ما يقال عنه أنه خلاف الأولى تنقل إليه الأولوية عند العمل به بمرجح أحد من مرجح الأولى الأول فالعمل بالأولى في حين ادعاء العمل بخلافه خلاف مفروض يدل على أن الأولى في مسألتنا واجب والتعبير بالأولى تعبیر بالنظر إلى عدم كون الأولى المعين معمولاً به بالضرورة لعدم وجوب الاتباع للمرجح المعين، إلا أنه لما كان العمل بأحد الأولي بل بما يكون مرجحه أغلب بالنظر إلى موضعه فلا مندوحة للفاعل المختار عن العمل بالأولى حتى أنه لا يكفي أن يقال إنه يفر عن أولى ويقع في أولى آخر لأن الاجدر باسم الأولى ما يغلب مرجحه على مرجح غيره باخرى الملاحظات والأولى الأولى لم تنب فيها الأولوية ولا في مرجحها المرجحية فصار مرجحاً مفضلاً وصارت هي خلاف الأولى فظهر أن من التزم العمل بخلاف الأولى يعمل بالأولى على خلاف مفروضه ولا يشعر ومقتضاه أن العمل بخلاف الأولى محال مستلزم لخلاف المفروض

فع استناد وقوع الفعل إلى ما يبد الإنسان من الإرادة الجزئية وما ليس بيده من المرجح، فلكون الابتداء من المرجح أعني لكون الإرادة الجزئية تابعة للمرجح وعدم كون المرجح تابعاً لها يظهر الجبر عند التدقيق وكون المرجح في غير من الفعل وعدم ترائيه يترتب الموجب وترتب الفعل على الإرادة، كل ذلك يدعم الاختيار الصوري ويحققه كون الجبر حاصلًا بطريق الارضاء فيزيد في إخفاء الجبر وإشكال المسألة، وقد ذكرنا أن سوق الفاعل إلى الفعل باختياره وطيب نفسه سوقاً لا يتخلف عن مساقه إنما يعبر عنه

بالجبر نظراً إلى عدم تخلفه وهو غير الجبر وفوقه قوة (١)

### تلخيص المسألة

وتعام المقارنة بين مذهبي الماتريدية والمعتزلة

لمبحث المرجح مزيد أهمية في مسألة القضاء والقدر وكان منا لهذا مزيد اشتغال بتدقيقه إذ لا يحل مشكلة الجبر والتفويض دون أن يحل لمبحث المرجح وقد أغفله جملة فضيلة الشيخ محمد بنحيت في محاضراته ونحن نلخص المسألة وإن كان فيه بعض تكرار لما سبق :

إن مذهبي المعتزلة والجبرية اللذين يمثلان الأفراط والتفريط بين النظريات المتعلقة بأفعال العباد بعد أن منتبين في طرفي المسألة فالمعتزلة يعتبرون الإنسان صاحباً مستقلاً والتعبير المشهور مخالفاً لأفعاله والجبرية لا يرون له أى علاقة بأفعاله ولا يعزونها إليه . وبين هاتين الغايتين مذاهب متعددة ومتوسطة يحاول الأكترون من أصحابها أن يعطوا الإنسان حصة قليلة ومدخلية صغيرة في أفعاله ولا يزيد على المساواة من يزيد في حصته لكن هنا نقطة هامة يجب أن تلفت إليها الأنظار وهي كأنه قسمت حصتنا الخالق

(١) هذا لزوم الجبر بالنظر إلى المسألة من ناحيتها العقلية وأما أدلة هذا الجبر بالتعبير الشرعي فهي أن الإنسان لا يفعل الخير إلا بتوفيق الله تعالى ولا الشر إلا بتدليله والعجب أن الماتريديين من أهل السنة يترفعون بهاتين القضيتين ثم يتكرون الجبر قالوا إن التوفيق والحدلان لا يمانان بل هو الجبر قلنا لهم إن أردتم عدم بلوغهما بلغة في القوة والقطع يوقع مقتضاها لزم أن لا يوفق لتوفيق الله بالنفع والحد لأنه بالضرورة عدم الثقة فهل أنهم يقولون به والله تعالى يقول : (إن ينصركم الله فلا غالب لكم وإن يخذلكم فمن ذا الذي ينصركم من بعده) وإن أردتم أن التوفيق والحدلان يمانان الجبري كلفيتهما وإن اتحداهما في القطع وعدم التخلف لهذا لا يضرنا ولا نتج ذلك التعبير وقد ذكرنا أن جبر الله لا يشبه جبر الخلق ولا يشوبه شيء من الإكراه فهو جبر عند الجيود لا جبر مكروه .



والعباد وخص الخالق بأعظم الخصص في مذهب الماتريدية المعروفين بالترام  
أعدل المسالك في مسألة أفعال العباد بين الجبر والاعتزال بأن يقال « يخلق  
الله وحده تلك الأفعال وإنما من العباد الآداة الجزئية » وأكون أصحاب  
هذا المذهب ينكرون نيابة الآداة الجزئية بالمرجع فالعبد يستقل في إرادته  
الجزئية فيكسب الفعل بهذه الآداة التي يملكها ويتصرف فيها بالاستقلال  
والله يخلقه فلم يخلق الحكان كسب العبد هدراً ولم يحصل منه شيء إلا أن الله  
تعالى لا يداخل بخلقه بعد كسب عبده المنعلق بأفعاله الاختيارية هكذا جرت  
سنة الله فلا يقع كسب الإنسان لأفعاله التي تدخل تحت استطاعته وتغير  
عنها بالأفعال الاختيارية إلا ويعقبه خلق الله تلك الأفعال فالإنسان يبدأ  
الفعل بإرادته الجزئية والله ينفذه ولا يتخلف هذا قطعاً ، وإن نجد  
سنة الله تبديلاً فإن بدل ولم ينفذ ما تعاقبت به إرادة عبده الجزئية من تلك  
الأفعال كان من قبيل خرق العادة مثل عدم إحراق النار فالإنسان يأمن على  
التصرف في أفعاله فيعلم أنه يقوم إن أراد أن يقوم ويمشي إن أراد أن يمشي  
ويقعد إن أراد أن يقعد ويفعل كل ما في وسعه أما عدم كونه موجد هذه  
الأفعال وكون الله هو موجدتها فبعد أن علم أن خلق الله وإيجاده يتبع إرادته  
الجزئية - سنة مطردة من الله كاطراد وقوع الاحتراق عند مماسة النار الذي  
هو مبني أيضاً على جريان سنة الله به - وأن إرادته أي إرادة الإنسان تنفذ  
قطعاً ، فليكن الله الموجد ولا يكن هو فالنتيجة واحدة وهو كونه حاكماً في أفعاله  
بالاستقلال مأذوناً في هذا الحكم من الله وفرقه عن مذهب المعتزلة عبارة عن  
عمله بنفسه على مذهبهم وإعمال الله على مذهب الماتريدية فهذا المذهب بمجرد  
هذا الفرق لا يصح أن يعد مذهب التوسط المعبر عنه بقولهم ( لا جبر ولا

تفويض ولكن أمر بين أمرين ( لكونه مذهب التفويض أيضا وبناء عليه ان كان هذا المذهب حقا فلا وجه لتعيب مذهب المعتزلة باعطاء العباد زيادة تصرف وتملك في أفعالهم لان الانسان على مذهب الماتريدية أيضا كما مستقل في أفعاله ووافق قطعا بأن يحدد خلق الله حاضرا وراء إرادته الجزئية وليكون إرادته كأنها تحضر خلق الله كانت له أي الانسان السلطة والحاكمة في الفعل فهو إن شاء حصل الفعل وإن لم يشأ لم يحصل فما فرق هذا عن خلق الفعل ؟ فبعد أن كان يبعد اقتراح خلق الله فهل فرقه عن خلق الله عبارة عن توظيف العمل له على الله ( واعتدروا في التعبير ) فعلماء الكلام القائلون بأن الانسان على الاقل غير مستقل في أفعاله عند غير المعتزلة لا ينبغي لهم أن يطمئنهم مجرد تفريق الوظائف فإن كانت لله حصة في أفعال العباد لزم أن تكون بمعنى التدخل في سلطانهم على أفعالهم ولزم نشدان الوسط بين الجبر والتفويض في هذه النقطة وإلا فكل نزاع وجدال يكون نزاعا لفظيا عاريا عن المعنى .

الحاصل أنه يلزم أن تكون المذاهب المعتدلة المتوسطة بين الجبر المحض والاعتزال مشوبة بشيء من الجبر أو يلزم أن لا يعاب مذهب الاعتزال باستقلال العباد فيه لانهم مستقلون في مذهب الماتريدية أيضا .

بل نقول ان العباد في مذهب الماتريدية أكثر استقلالاً منهم في مذهب المعتزلة وتفويض الله الامر في أفعالهم اليهم أتم في مذهبيهما في مذهب المعتزلة لان المعتزلة لما لم يقولوا بجواز الترجيح بلا مرجح كما يقول الماتريدية ولم ينكروا حاجة الانسان في ارادة الفعل أو الترك الى الداعية فقد دخل الجبر في مذهبيهم بواسطة المرجح فهم مع تصورهم استقلال القدرة للانسان في فعله أي في نقطة وقوع الفعل ، لما اعترفوا بارتباط مبادئ الفعل بما سنج لقلبه ولم



يكن صنوحه بيده من الداعية فكانوا أدخلوا الخير في الفعل من طرف المبدأ ،  
أما الماتريدية فلا تكارهم الاحتمال إلى الداعية والمرجع وتمسكهم بطريق  
الطرب وكأسي العطشان فلا تقع أفعال العباد عندهم تحت تأثير الله من جهة  
المبادئ كما ان ارادتهم الجزئية غير مخلوقة له **ل** أما كون الله خلق أفعال  
العباد في مذهب الماتريدية وكون العباد موجدي أفعالهم في مذهب المعتزلة فلا  
ننظر إلى الية وانظر إلى كونه أي من ارادة الله أو اداة العباد حاكمة وإلى  
حصول الفعل على مقتضى أي من الارادتين ، فالماتريدية يرون حصه الله تعالى  
في أفعال العباد بخلق تلك الأفعال وهو تابع لارادتهم الجزئية ، والمعتزلة  
يرون حصه فيها بخلق داعيتها وهي متبوعة لارادتهم الجزئية لكن حصه  
التدخل في الأفعال بخلق الأفعال حصه ضئيلة وان كان اسمها كبيراً لكونه  
تدخلا بخلق تابع لارادتهم والتدخل بخلق الداعية أقوى لكونه تدخلا  
بخلق ما هو متبوع لارادتهم وكنت قلت ان العبد عامل بنفسه في فعله على  
مذهب المعتزلة ومفوض العمل إلى الله على مذهب الماتريدية **و** الآن أقول  
ان الله يفوض العمل في أفعال العباد إليهم عند المعتزلة مع كون السلطة على  
تلك الأفعال بيده بواسطة خلق الدواعي لارادتهم والعباد يفوضون العمل  
في أفعالهم إلى الله عند الماتريدية مع كون السلطة عليها لهم بواسطة الارادة  
الجزئية المستتعبة لخلق الله إياها فليس في مذهبهم تفويض الفعل من الله إلى  
العبد المعبود عيباً على مذهب المعتزلة بل العكس أعني تفويض الفعل من  
العبد إلى الله لكن المعابة فيه أشد لان العبد اذا استكثر له أن يكون مفوضاً  
إليه فما باله اذا كان هو مفوضاً وكان تفويضه بمعنى توظيف الله على العمل ؟  
لا كتفويض الله إليه المتبوع عن التخيير .

4/11

وفي مذهب الماتريدية محذور آخر يوجب كون مذهب المعتزلة أهون منه وهو أن هذا المذهب يرى أصحابه أن الإرادة الجزئية تحصل في الإنسان وتصدر منه من غير حاجة إلى خلق الخالق مع أنها هي الإرادة الوحيدة الحادثة في الإنسان المتحققة في الخارج بالفعل كما حققنا فيما سبق وهو أشد من قول المعتزلة أن العبد يوجد فعله بقدرته وإرادته الخلقية في نفسه فأنهم وإن نسبوا إيجاد الفعل إلى الإنسان لكنهم استندوا بإيجاد القدرة والإرادة فيه اللتين يحصل بهما الفعل إلى الله وإيجاد الفعل بهذا الشكل أهون من إيجاد إحدى القوتين في نفسه اللتين عليهما مدار إيجاد الفعل أعني الإرادة. نعم إن مذهب الماتريدية مرجح على مذهب المعتزلة من حيث أن أصحابه يعترفون بأن الهداية والضلالة من الله تعالى لكن لا يكون لاعتراضهم هذا معنى. وعند به مع ما في مذهبهم من المخاذير التي بينها لعدم التلاف ذلك الاعتراف بتلك المخاذير.

وقد بان من آن لآخر أن ليس مزبده اهتمامنا بأمر المرجح في مسألة القضاء والقدر بلا سبب فمن العجب جداً ظهور المعتزلة جبرية شيئاً لقولهم بالمرجح وظهور الماتريدية غير القائلين بلزوم المرجح معتزلة أشد من المعتزلة ولو استنطقت لسألت المرجحون الشيخ محمد عبده الذي وصف مذهب المعتزلة في مسألة أفعال العباد بأنه غرور ظاهر ومذهب الاشاعرة بأنه هدم للشرعية ومحو للتكليف ، ما ذا يختاره من بين المذاهب هل هو مذهب الماتريدية الذي تبين للقارى أمره مما ذكرنا (١) ولم يبق رجحانه على مذهب المعتزلة

(١) مع أن كلامه الذي قلناه في أوائل الكتاب يأبى الانطباع على مذهبهم كما نبهنا عليه في محله وإن كان لم يعمل على مذهبهم في الدين حمل عليهم وخمس إمام الحرمون بعد النظر في المسألة بدون أن يعد قوله مدعياً برأيه واستمر في تبعته أيضاً .



إلا بالوافقة لظواهر النصوص القائلة بأنه لا خالق غير الله لاسيما قوله تعالى :  
( والله خلقكم وما تعملون ) لكن المقصود من قصر الخلقية على الله التنويه  
بأن له السلطة العامة على الكائنات وقد عرفت أن سلطته على أفعال العباد في  
مذهب الماتريدية لفظية بالرغم من كونه خالق تلك الأفعال وأن له سلطة  
عليها مؤثرة في مذهب المعتزلة بخلق داعيتها .

فان قيل ان جمهور الأشاعرة متفقون مع الماتريدية في تيجيز المرجح  
بلا مرجح فهل هم بالنظر الى اعترافهم بعدم احتياج ارادة الفاعل الى الاستناد  
الى مرجح متقدمون أيضاً على المعتزلة في القول باستقلال العباد قلنا لا ، لان  
الأشاعرة لقولهم باستناد كل شيء الى الله بلا واسطة فمع عدم بطهم الارادة  
الجزئية بالمرجح يحافظون على نظام الجبر مقتنعين بكون الفعل و الارادة  
الجزئية والمرجح — ان كان موجوداً — كلها من الله أى ان عدم المرجح  
للفعل عندهم لا يخدم استقلال قدرة العبد فلا ارتباط للفعل أو الارادة الجزئية  
بالمرجح اذا وجد ذلك ارتباطاً مؤثراً حتى يستقل العبد في فعله اذا لم يوجد  
فناييدنا لأساس الجبر بانيات عدم خلو أفعال العباد عن الاقتران بالمرجح  
على طول ما سبق منا انما وقع ضد الماتريدية لافسد الاشاعرة وكان مقصودنا  
من الاطناب في مبحث المرجح اعادة طروء الجبر على أفعال العباد بطريق المرجح  
ان لم يُعترف بمخلوقية الارادة الجزئية وقد ذكرنا أن الجبر بهذه الطريق  
لا يخلص منه حتى في مذهب المعتزلة فنحن كما نرى مذهب الاشاعرة حقاً في  
مبحث الارادة الجزئية ونقول بمخلوقيتها نرى مذهب المعتزلة حقاً في مبحث  
الداعية والمرجح وكذلك يرى في شرح المواقف وشرح المقاصد والتلويح . ثم  
ان الجبر الطارىء بطريق المرجح جبر متوسط كما أن الجبر الطارىء بطريق

مخلوقة الارادة الجزئية كذلك والجبر المتوسط ما اختفى خلف الواسطة  
 لاسما واسطة صالحة لستر الجبر بل تغييره كالاختيار والارادة ومع هذا فلا  
 فرق بينه وبين الجبر المحض من حيث أنه لا يكون إلا ما شاء الله والمقصود  
 من قولهم ان الجبر المتوسط يفتى الى الجبر المحض بيان مساواتهما في القوة.  
 بقي أن مذهب الجبر المحض لا يكون حقاً ما دامت الوسائط ظاهرة  
 لا تنكر والجبرية من الفرق الضالة الا أنه ليس بحق أيضاً ما في بهجة الفتاوى  
 من الفتوى في تكفيرهم أما أولاً فلأن عدم تكفير الفرق الاسلامية والكاتب  
 الكلامية من مسائل المتن وأما ثانياً فتكفير الجبرية بعد ما صرح به العلماء  
 الثقات<sup>(١)</sup> من رجوع مذهب الاشاعرة الذين هم أكثر أهل السنة الى الجبر

(١) قال في شرح المقاصد في اخفاء في ان حصول الشيعة والداعية التي يجب معها الفعل  
 والتكليف ليس عشيئاً واختياراً واليه الاشارة بقوله تعالى : ( وما نشاءون الا أن يشاء  
 الله ) وقوله ( قل كل من عند الله ) ولذا ذهب المحققون الى أن المال هو الجبر وان  
 كان في الخال الاختيار وان الانسان مضطر في صورة مختار انتهى . وقال في موضع  
 آخر ونحن نقول الحق ما قاله بعض أئمة الدين انه لا امر ولا تفويض ولكن أمر بين  
 أمرين وذلك لأن المبادئ القريبة على قدرته واختياره والمبادئ البعيدة على عجزه  
 واضطراره فان الانسان مضطر في صورة مختار كالقلم في يد الكاتب والوتر في شق  
 الحائط وفي كلام العقلاء قال الحائط للوتر لم تشقني قل بل من يدفني انتهى ولا يخفى ان  
 نهاية كلام شارح المقاصد منصح عن الجبر المحض وقال القاضى السكاكوتى في تعليقه له على  
 الحواشى السكاكوتية على الحاشية الخيالية قوله فاذا رجعت ارادة العبد أقول يرى من  
 ظاهره ان هذا الترجيح ومصرف الآلات من العبد وليس ذلك ما هو المشهور من مذهب  
 الاشعرى ولذا قالوا ان مذهب مؤيد الى الجبر المحض وذهب الى الاقطار المثل السائر من  
 أنه أخفى من كتب الاشعرى انتهى وقال في تعليقه أخرى على تلك الحواشى قوله قلت  
 ذلك الترجيح من مقتضيات الارادة على ما بين في موضعه من ان الارادة صفة من شأنها  
 ترجيح أحد المتساويين أقول اذا كان ترجيح جانب واحد من لوازم الارادة المخلوقة  
 فالجبر لازم لا محالة اللهم الا ان يسمى مجرد مسبوقية الفعل بالارادة الحارضية كسما عند  
 الاشعرى كما أشار اليه المحقق الدواني في شرح المقاصد ولا يخفى أنه جبر محض انتهى وقال  
 هذا القاضى أعني السكاكوتى فيما علقه على قول المحقق الدواني في شرح المقاصد المضدية  
 والدليل على أن الحسن والقبح ليسا عقليين ان العبد غير مستقل بإيجاد فعله بالصواب ان



وصرح المحققون بأن المال هو الجبر ، يكون بمثابة تكفير الأشاعرة وهم جمهور أهل السنة لاتحادهم مع الجبرية في المال والمعنى اعني ان تكفيرهم يستبعد بهذا الحد نعم ان جمع الى عقيدة الجبر عدم مسئولية العباد عن أفعالهم فاني أيضاً أ كفر هذا الاعتقاد وسيجيء بمبحث المسئولية .

### علماء الشيعة يؤازرون المعتزلة

وما نقله علماء الشيعة المنفقين مع المعتزلة في مسألة أفعال العباد عن علي رضي الله عنه أنه قال ( ان الله أمر بخيراً ونهى نهجيراً لم يُعصَ مغلوباً ولم يُطع مكرهاً ) فان صحت نسبته اليه فلسنا قائلين أيضاً بكون العباد الذين يؤثر الله في ارادتهم بطريق الترغيب لا التهذيب ، مكرهين في أفعالهم فالإنسان لا يفعل ما فعله مكرهاً بل يفعله شائئياً وراغباً ولكن من يرغبه فيه ؟ ومن يعمل بعض الناس الى الخير و يعضهم الى الشر ؟ قاله تعالى لم يقصر عباده المطيعين على الطاعة ولم يُطع مكرهاً كما قال مولانا علي لأن المطاعية الحرة شأن العاجزين عن أن يطاعوا بطيئاً الانفس من المطيعين وقد ذكرنا فيما سبق ان الله قادر على أن يجعل عباده شائئين ماشاءه بأن يحكم على قلوبهم وقلبها كما يشاء .

يقول ان العبد مجبور في فعله كما في المواقف والمقاصد لان مذكرة من عدم استقلال العبد وكون فعله مخلوق لله تعالى لا ينافي مدخلية العبد في فعله بحيث يمدح او يذم ويترتب عليه تلك المدخلية استحقاق الثواب والعقاب كما ذهب اليه المازندية ويمكن دفعه بان عدم استقلال العبد كناية عن كونه مجبوراً انتهى ولا يخفى ما للفاضل السكاكوتي في النفلين الاخيرين من تصوير مذهب الاشعري في صورة غير معقولة وهذا الكتاب مشحون بالجواب عليه والمقصود من هذه القول اثبات كون مذهب غير بعيد عن مذهب الجبر لا الدوام عنه لعل يسم من يدعي بان مذهب الجبر كفر ان يحكم بكفر امام أهل السنة اعني الاشعري وبكفر صاحبي المواقف والمقاصد وليس له أن يقول ان مذهبهم غير الجبر مع تصريحهم بلفظ الجبر وقد علمت استعمال الامام الرازي في تفسيره هذا التعبير عند الدوام عن مذهب .

وقوله ( لم يُعص مغلوباً ) بالنظر الى عدم مؤيداً لمذهب المعتزلة المذهبين الى توحيد متعلق الامر والارادة ، أريد به اثبات أن ارادة الله لا تتعلق بالمعصية التي لم يأمر بها استدلالاً بأنه لو اقترنت معصية العاصي ب ارادة الله لزم أن يكون قد أراد خلاف أمره ومرضاته ولزم أن يكون مغلوباً أمام العاصي مع أنه ان صح هذا الاستدلال لزم أن تدل المعاصي التي تصدر من الناس في مذهب المعتزلة مخالفة لأمر الله و ارادته معاً ، على زيادة المغلوبية تعالى الله عن كل ذلك علواً كبيراً . اعني ان قول الامام ( لم يعص مغلوباً ) لا يؤيد مذهب المعتزلة بل يخالفه ويزيد في المخالفة على المعنى الذي فهمه علماء الشيعة منه ضد مذهب الاشاعرة فالأولى أن يتلقى قول الامام ( لم يُطع مكرهاً ولم يُعص مغلوباً ) من قبيل ( لا جبر ولا تفويض ) . على أن يكون شرطه نافياً للجبر وشرطه نافياً للاعتزال ويحمل على مؤدى ( أمر بين أمرين ) .

أما قوله ( أمر بخيراً ) فبناء على اجتماع الامر الذي يفيد الوجوب مع التخيير كان معناه انه أمر مع عدم سلب العباد اختيارهم وكونهم مختارين في أفعالهم . سلم عندنا أيضاً وان كنا معترفين من ناحية أخرى بكونهم مضطرين في اختيارهم لكنه لا يخل بكون أفعالهم اختيارية لان الانسان المختار في أفعاله يكون غير مختار طبعاً في اختياره ولو كان مختاراً فيه أيضاً لزم التسلسل وصفاة القول ان الانسان مختار بحسب ما يلزم المختار أن يكون كذلك ، يفعل ما يفعله و اخبأ فيه ومستعملاً اختياره وكون الله مرغبه وجاعله يشاء ما شاءه لا يخل باختياره و مختار به . فان قلتم فليشأ بدون أن يجعله الله شائئاً قلنا لا يستطيعه لان مشيئة الانسان تحتاج الى داعية و مرجع ولا شك في أن إيجاد الداعية ليس بيده ولو كان بيده لما كانت الداعية داعية ولما



كانت ارادته تابعة لها بل تكون هي تابعة لارادته وأيضا تردده بين الدواعي وانفساخ عزائم بعد مسنقها يدلان دلالة واضحة على أن ايجاد الداعية ليس بيده فثبت أن مشيئته تقع بمجمل شائياً وهو غير مضاد لارادته واختياره وانما هو شيء تتطلبه ارادته طبعاً فالإنسان في منتهى مختار بتمام معنى الاختيار ولا يجوز أن يظن - بالنظر الى عبارة ( مضطر في صورة مختار ) - أن اختيار الإنسان لنظر لاحقيقة له بل المراد أنه مضطر من حيث المعنى والمآل ومع ذلك فهو مختار حقيقة ليس في موقفه ما ينافي قاعدة الاختيار والاختيار الصوري ليس بمعنى الاختيار غير الحقيقي فالصورة هنا في مقابلة المعنى والمآل لا في مقابلة الحقيقة لحقيقة الجبر هنا أن لا يكون ما شاء الله ويكون العبد لا يشاء إلا ما شاء الله من غير اكرامه عليه لأن الاكرام انما يتصور اذا كان الله يشاء شيئاً ويشاء العبد خلافه ثم تغلب مشيئة الله على مشيئة العبد لكن العبد يشاء شيئاً ويفعل بمشيئته ومحبه ولا يكون ما شاءه إلا ما شاء الله يكون الله موجبه مشيئته ومحبه نحوه فالعبد مختار في أن يفعل ما يشاء ومجبور على مشيئة ما يشاؤه وجبر الإنسان على مشيئة ما يشاؤه ومحبه ليس من الجبر في شيء .

ويروي عن الامام نقول آخر مقابل النقل السابق الذي روي عنه على ظن أنه مصادم لعقيدة القضاء والقدر ومؤيد لآراء أهل الاعتزال ، مثل قوله المشهور ( عرف الله بفسخ العزائم ) وهو شهادة ظاهرة منه بالقضاء والقدر حيث يلفت الأنظار الى أن الإنسان كثيراً ما يعزم على أمر ويستعد لاجرائه ثم يعدل عنه بما سئح له فمن أين يأتيه الرأى الاخير ومن يلهمه ذلك ؟ فهو لا يأتي بنفسه طبعاً ولو قلنا ان الإنسان يرغب فيه فيأتي به فما هو كذلك

وأيضاً هو معلوم أنه عند عزيمته الأولى ولم يعلمه أحد من الناس بعد ذلك  
وقال كرم الله وجهه لمن قال « أنى أملك الخير والشر » ( تملكها مع الله أو  
بدون الله فإن قلت مع الله فقد ادعيت أنك شريك الله وإن قلت أملكها  
بدون الله فقد ادعيت أنك الله ) فتنب الرجل على يديه وقد صح عنه أنه  
خطب الناس على منبر الكوفة فقال : ليس منا من لم يؤمن بالقدر خيره  
وشره الكذا في شرح المقاصد .

### قول الصاحب في نصرة الاعتزال

أما قول الوزير والاديب الشهير الصاحب بن عباد الذي جمع الرض  
والاعتزال ونشأ في تربية أبي هاشم الجبائي، في تفنيده ما يناق مذهب المعتزلة  
على الدرجات من مذاهب الجبر المحض والمتوسط :

« كيف يأمر بالايمن ولم يرده وينهى عن الكفر وأراده ويعاقب على  
الباطل ويقدره وكيف يصرف عن الايمان ثم يقول ( أنى يصرفون )  
ويخلق الافك ثم يقول ( أنى يؤفكون ) وأشأ فيهم الكفر ثم يقول ( كيف  
تكفرون ) وخلق فيهم ليس الحق بالباطل ثم قال ( لم تلبسون الحق بالباطل )  
وصدتم عن السبيل ثم يقول ( لم تصدون عن سبيل الله ) وحال بينهم وبين  
الايمان ثم يقول ( وماذا عليهم لو آمنوا ) وذهب بهم عن الرشد ثم قال  
( فأين تذهبون ) وأضلهم عن الدين ثم قال ( فما لهم عن التذكرة معرضين )  
فجوابه على ما أشار اليه العلامة التفتازانى في شرح المقاصد أنه لا مانع  
للايمان بمنعه في الظاهر عما أمر الله به من الايمان والطاعة أما الموانع التي  
ذكرناها فموانع خفية لا تندر كها عقول علماء المعتزلة فضلاً عن العامة ولا أعداء  
اعداء آل العباد فكل أحد يعلم نفسه فاعللاً مختاراً وعلمه هذا مطابق للواقع



وقد بينا فيما سبق أن الجبر المعنوي المستنبط من مسألة القضاء والقدر لا يضاد الاختيار ولا ينافيه فبناء عليه نحكم بأن كل أحد مسئول عما فعله مسئول في الدنيا والآخرة ولو تأسست دولة من أمة معتنقة لمذهب الجبر لكانت لها أيضاً محاكم تعاقب على الجرائم والتدقيقات الفلسفية التي تدل على أن أفعال العباد تجري في قبضة قدرة الله وأرادته - والتي يعترف بها المعتزلة أنفسهم في قولهم بالاحتياج إلى الداعية فيكون اعتراض صاحب على غيرهم مشرك بالالزام - اكون تلك التدقيقات دالة في الوقت نفسه على اشتراك ارادات العباد واختياراتهم في ذلك الجريان وعدم تعطلها عن وظائفها ؛ لأنخل بنظم الدنيا والآخرة وقوانينها والعقل الذي يعلم أن تلك النظم والقوانين نفسها أيضاً في قبضة قدرة الله وأرادته يرى كل ذلك في كل الانتظام والاتزان ولستنا عبثاً وجدنا في الفقرة الأخيرة من الحديث النبوي الذي يفيد أن فريقاً من الناس خلقوا للجنة وفريقاً آخر للنار فقليل فلماذا العمل فقال عليه السلام (لما أفتة القدر) ، قوة و بلاغة تحمل مسألة القضاء والقدر من أساسها وقد سبق الحديث بنصه.

## مسئولية العباد عن أعمالهم

طائفة الجبرية المعدودة من الفرق الضالة الاسلامية كما يرد منهم عند العقل لقولهم بعدم وجود القدرة والارادة في الانسان ، فان اُجمع الى ذلك عدم مسئوليته يكون مردوداً عند الشرع أيضاً بل يليق بالكفار المخالفة نص القرآن لكن الجبر الذي دافعنا عنه في هذا الكتاب مشروط بالمحافظة على أساس المسؤولية التي هي عبارة عن لياقة الانسان بما يلقاه في الدنيا

والآخرة من جزاء عمله .

فان قيل كيف تجتمع المسئولية مع الجبورية وهل لا يلزم أن يكونه الجبور على شيء غير مسئول عنه قلنا نحن لانسلم هذا اللزوم لأن قولنا يكون الانسان لا يملك لنفسه نقماً ولا ضرراً ولا خيراً ولا شراً ويكون مع ذلك مسئولاً عند الله وعند بني نوعه ، لم يصدر منا بدافع الهوى وانما قلنا بكلام الامرين مما بدافع الأدلة العقلية والنقلية بخلاصة مذهبنا في هذه الآية الكريمة : ( ولو شاء الله لجمع لكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء والنسأل عما كنتم تعملون ) فنحن نقول مع نص القرآن ان الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء فخير كل انسان وشره منوطان بمشيئة الله وليس بيده شيء . ومع هذا فهو مسئول عن عمله ولم يكن الله ليظلمه في تحميل هذه المسئولية وكيف نعزو الظلم الى الله مع كوننا نحن لا نتردد في مجازاتهم في الدنيا على حسب أفعالهم أعني ان حكمنا بتنزيه الله الذي يحجز الناس على حسب أفعالهم ، عن أن يظلمهم طبيعي جداً لانا نجد كونهم مسئولين عن أفعالهم ومحجزين بها حقاً في أنفسنا أيضاً وان احتكموا اليها في الدنيا لم نتردد في مجازاتهم بأعمالهم .

فقد رأيت أن الجبورية والمسئولية اللتين جمعناهما في مذهبنا مجتمعتان في الآية فهي تنطق بأن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء ومع ذلك فالعباد الذين يضل بعضهم بمشيئة الله ، يهتدى بعضهم بمشيئته مسئولون عما كانوا يعملون ، تنطق هذين الأمرين بصراحة لا تقبل التأويل فلا يقال اذن كيف يكون كذلك وكذلك معاً ولا يلزم أن لا يقع اجتماع الامرين لكون عقلك يأتى جمعهما ثم ان قولنا باجتماع الجبورية والمسئولية لم يكن بمجرد



احترام منانصر القرآن بل لان الخيال كذلك في نفس الامر أيضاً فاذا اتعمت  
الفكر تصلون الى أن حركات الانسان تدبرها قوة سامية وقد أوضحناه فيها  
سبق بما لا مزيد عليه ومع هذا فانكم عند أول ما تراجعون أنفسكم تشهدون  
ان كلا منكم فاعل مختار حقيق أن يكون مسئولاً عما يفعل وترون قوانين  
الدنيا تعامل الناس معاملة المسئول فتجدونه طبيعياً جداً ولا ترتابون في  
وجود أناس تقاصرت عنهم برائن القوانين في الدنيا واستحقوا بعقوبات  
الآخرة الأبدية فثبت ان كون العباد مجبورين وعدم كونهم معذورين كلاهما  
حق وواقع وقد صرح في معتبرات الكتب الكلامية مثل المواقف والمقاصد  
بأن المعول عليه في مسألة أفعال العباد هي الأدلة العقلية لسكون الأدلة النقلية  
متعارضة والخيال ان الأدلة العقلية أيضاً متعارضة فيها وكيف يمكن القول  
بتعارض الأدلة النقلية لو لم تتعارض الأدلة العقلية والدليل النقلى في الاسلام  
لا يتشكى على خلاف العقل (١) فأصحاب تلك الكتب - نظراً الى ترحيح  
مذهب الاشاعرة فيها - ان أرادوا أن يقولوا بأن طريق العقل يوصل الى  
الجبر فهل قدرة الانسان واختياره اللذان يجدهما في نفسه ويدركهما بالبداهة  
خارجان عن طريق العقل وما في المواقف من ان دعوى البداهة لا يستمع لها  
في محل النزاع لاسيما مسألة أفعال العباد التي طال النزاع فيها بين عقلاء العالم  
واشتهر واشتد حتى وصل صخبه الى الميوق ففيه ان الاختلاف بين العقلاء  
والعلماء الحاصل في نتيجة التدقيق والتنقيب الفكرى لا ينافى بداهة الامر

(١) وهذا التعارض في كل من أدلة النقل بعضها مع بعض وأدلة العقل بعضها مع  
بعض هو الموافق لقوم هذه المسألة التي لا مثيل لها بين المسائل وهكذا ينبغي أن  
يكون ما يقال عنه انهم من أكرار الله محزونون عن عقول البشر . فاعلم هذا ولا تنفر بقول  
الشيخ محي الدين بن عربي في الفصوص ان مسألة القدر ما جهلت الا لشدة ظهورها

التي يجدها كل أحد عند أول مراجعة نفسه ومما يؤيده ان الحكم بمسئولية الانسان عما فعله أمر غريزي مركز في النفوس كما قلنا انه لو تأسست دولة في أمة تعتقد الجبر لكانت لها محاكم عدلية تعاقب على الجرائم ولو صفت الجبري رأى حقاً له في القيام الى الانتقام وما هذا الاعتراف منه بقدرته الانسان واختياره اللذين يتركهما ببداهة عقله بالرغم من عقيدته ومذهبه ومثله ماقلت الاشاعرة المنحازون الى الجبرية ان الانسان مضطر في صورة مختار وماذا الاختيار الصوري الذي لا يستطيعون انكاره لو لم يجده في نفوسهم ويحسوه ببداهة عقولهم وقد سبق في أوائل الكتاب ان الاشاعرة يسلمون للمعتزلة ببداهة قدرة الانسان ولا يسلمون ببداهة تأثيرها وفضلا عن الحرية والمختارية اللتين يجدهما الانسان في نفسه قبل لا يدل العقل على الاختيار من طريق النظر في انه لو كان العبد مجبوراً لزم أن يكون أمر الشرع ونهيه ووعده ووعيد عيباً كما قالت المعتزلة وان كان قد أجيب عن هذا الاعتراض في الكتب الكلامية بأن فائدة تلك الامور كونها داعية الى الطاعة بين الدواعي المختلفة التي يبني الانسان أفعاله عليها فيضل من يضل بينها ويهتدي من يهتدي .

وصفة القول ان الموقف الذي يراه الانسان لنفسه ويحس به بالبداهة هو مختارته وليس لأحد بهذا الاحساس كلام على كونه في موقع المسئولية فهذا الحال الذي يشترك فيه كل أحد وكل ذي مذهب وعقيدة ، كاف في صحة كون الانسان مكلفاً بتكاليف دينية وأخرية ونصوص القرآن مثل قوله تعالى ( وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون ) وسردون الى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون ) وقوله ( لمثل هذا فليعمل



العملون ) ، ( فمعم أجور العاملين ) ، ( من عمل صالحا من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة ولنجزينهم أجرهم .. ) ، ( ووجدوا ما عملوا حاضرا ) ، ( ووفيت كل نفس ما عملت ) ، ( سيجزون ما كانوا يعملون ) ، ( فأصابهم سيئات ما عملوا ) ، ( وإن ليس للإنسان إلا ما سعى وإن سعيه سوف يرى ثم يجزاه الجزاء الأوفى ) تفيد قطعاً أنه مكاف بأعمال ويجزي بعمله في الدنيا والآخرة .

أما الآيات التي ذكرناها من قبل مؤيدات لمذهب الاشاعرة والتي يعطون تكرارها هنا ولا نرضى أن يكون القارى قد نسبها في مقابلة هذه الآيات ، وأما أن أحدنا إذا فعل فعلاً فإذا يذكر حتى يفعل ومم يسمح له ذلك الذكر ولماذا تحركات السانحة نفسها ولا تحركى ؟ فتقرب النظر في هذه النقاط وفي تلك الآيات يظهر من تحتها الجبر الذى يغلب الاختيارية إلا أنه معها كان غالباً فلما أن هذا الجانب خفى وجانب الاختيارية ظاهر ، فلا يحل بمكافئة الإنسان الذى علاقته بالأحوال الظاهرة أكثر وأقوى ويبقى نظم الدنيا والآخرة وفوائدها محفوظة والتدقيق العلمى الذى يرى أن كل شيء فى الكون من الله يعقب واديه الخاص به مع الآيات التى تؤيده جنباً لجنب . وأيضاً أن الجبر الذى فسرناه بمعنى كون الإنسان يتابع مشيئة الله ولا يخالفها مطلقاً فهو من حيث كونه جبراً معنوياً وعدم مشابهته الجبر المتعارف الذى هو بمعنى الإكراه ، لا يمنع مختارياً العباد وتصح معه مسئوليتهم فإذا كانت إرادة الله تُحيل إرادة البشر إلى متعلقها من غير تضيق وإرهاق بل بطريق الاقتناع والإرضاء به وتزويده له وتوجيهه إليه وكان الإنسان يعمل على وفق إرادته وقناعته فليس هناك جبر ولا مخلص عن المسئولية فلو قال فاعل

فعل لم يكرهوني على ما فعلت بل أمالوني اليه بالاقناع والارضاء لا يدفع  
به المسئولية عن نفسه لكونه فعله باختياره مع أن اقناع الانسان لانسان قد  
يكون ممزوجاً باغفاله واخفاء تبعة الفعل الذي يجره عليه منه اكن الله  
تعالى الذي يميل ارادات عبادته على جهات مختلفة بما يلقيه الى قلوبهم من  
سوانح الافكار لما كان قد فرّق بين طرق الطاعات والمعاصي بشرائعه  
المنزلة على رسله وبين منافع هذه ومضار تلك كان تأثيره في اراداتهم خالياً  
عن شائبة الاغفال كما خلا عن شائبة الاكراه والارهاق ولو كان في هذا  
التأثير إرهاباً لتمامه مع ارادة البشر والخال أن ارادة الله تجري أحكامها  
في ارادة البشر باتفاق بينهما دائماً ولا تتعارضان أصلاً كما ذكرنا من قبل  
ثم إن الاقناع على الفعل لا يكون معذرة للفاعل وإن تضمن الاغفال وإن كان  
اقناع الله تعالى من حيث كونه مؤثراً قطعاً يتحد مع الجبر في المعنى والمآل  
لأن عدم تعارضه مع ارادة الانسان يبعده عن ماهية الجبر مهما كان مؤثراً  
ويصحح اختلاف هذا النوع من الجبر مع مختارية الانسان ومسئوليته .  
بقي أنه لا يقال إمالة إرادة العبد من الله ولو بالارضاء اكرام كما يقال أمر  
الملك اكراماً فيدخل بالمختارية لانا وإن سلمنا نظراً الى كون ارادة الله نافذة  
قطعاً أن هناك جبراً معنوياً ومن جرائه اخترنا مذهب الأشاعرة على مذهب  
الماتريدية، لكن النقطة التي تجدر بالامعان عدم كون هذا الجبر منافياً للاختيار  
ولو تنافياً لتعارض جبر الجبر مع إرادة الجبور ومن هذا التعارض يعرف الجبر  
الحقيقي الذي يدخل بالمختارية ففي أمر الملك لما كان هذا التعارض محسوساً صح  
عده اكراماً لأن من يطعمه يطعمه طوعاً أو كرهاً بملاحظة أنه أمر الملك حتى  
أنه إن وافق مشتهاه فلا يكون هو أيضاً اكراماً أما سيطرة ارادة الله على



ارادات العباد فانهم عند مطاوعتها لا يشعرون بانها من الله بل يطاوعونها  
 في سياق أنهم يقضون حاجات أنفسهم ومشتبهاتها أعني ان حاكية ارادة الله  
 خفية بحيث لا يحس بها المحكوم وعليها ستارتان تخفياتها أولاها أن الانسان  
 الذي يفعل ما فعله بما صنع لقلبه من داعية ومرجح لا يفعل بقصد الاتباع  
 لمشيئة الله الذي خلق الداعية والمرجح في قلبه بل يفعل اتباعاً لمنفعته ومصلحته  
 ولو كان رجل درس مسألة أفعال العباد وعلم بحقي ما جاء الى قلبه من الداعية  
 من عند الله بالتعلم فهو لا يعلم الى حين وقوع الفعل أيهما يغلب الآخر من  
 داعية الفعل والترك أعني لا يعلم الى ذلك الحين كون ارادة الله متوجهة الى  
 أي جهتين فترأى أن لا يفعل بيده الى أن يفعل دليل على أن ككون أي من  
 الطرفين مراد الله غير معلوم للانسان وانما بعد وقوع الفعل يتبين ان ارادة  
 الله متعلقة بذلك الجانب ونقول تطبيقاً لهذا المثال السابق لو ورد الى  
 أحد أمر من الملك في مسألة ولم يصرح بأنه من الملك بل لم يمتثل أيهما  
 مطلوب الأمر من طرفي الفعل والترك فهل له اذا فعل الفعل أو ترك حق أن  
 يقول : « امتثلت أمر الملك فلا أقبل المسؤولية » وكما كان في هذا المثال فالله  
 الذي شغل قلب عبده بمسألة مع كونه لم يذكره بأنه شاغل ، ما أبان وجهة  
 ارادته فيها الى نتيجة الأمر ولهذا فالانسان ان فعل فعلاً يتعلق بتلك المسألة  
 أو ترك الفعل فانما يفعل أو يترك بملاحظة الاتباع لمشتهاه فحسب فليس له  
 أن يقول « انى نفذت الارادة الالهية وأنا معذور » لانه لا يدري قبل  
 وقوع الفعل الى أي جهة تتعلق ارادة الله حتى يكون له حق أن يقول :  
 « لتنفيذها فعلت كذا »

أكرر تأكدي بأن الانسان مهما كانت عقيدته في مسألة أفعال العباد

بدافع العقل والنقل فليس له أن يرى نفسه خروجا عن دائرة المكافأة  
والمسئولية ولا تصدر دعوى سقوط التكليف حتى من أهل الجبر المحض ولم  
تصدر والا لما كانت الجبرية معدومة من الفرق الإسلامية ولم يجتذب علماء  
الكلام اكفارهم<sup>(١)</sup>

فان قيل كيف يعقل القول بتحميل المسؤولية على الانسان مع القول  
بالجبر وان كان معنويا وهل الأمر ان يقبلان التأليف قلت أمل انى وقت  
يحد لا يستهان به الى التأليف بين هذين الامرين - المرتبين متعارفين -  
بالايضاحات السابقة إما الفت او كمت فان لم اؤلف تماماً فالذنب لبياني الفاصر  
او لفهم الفاري والذى لا شك فيه قطعا ان كون كل شيء من الله وكون العباد  
مسئولين عن اعمالهم كل منهما حق على حدته وقد أثبتناه في هذا الكتاب  
فان بقيت شبهة في اثباتها فيجب دفعها بالتأمل في أن كلا من الحقيقتين  
لا بد أن تأتلفا ومع ذلك فاقى على ثقة بان هذا الكتاب مضعف مثل تلك  
الشبهات جدا ان لم يكن مزيلها عن آخرها ومسلكتنا فيه بعد الاقتناع  
بان كل شيء من الله وان الانسان في موقع المسؤولية ، الاجتهاد في ترويض  
العقل لنقطة التأليف بين الامرين أو الاعتراف بعجز ادراك البشر عندها  
والتحميل بقول الشاعر التركي :

بر كيمسه دكل سر قدردن آ كاه

لا حول ولا قوة إلا بالله

معناه : ما من أحد اطلع على سر القدر وما دراه فلا حول ولا قوة

(١) قال الشافعي في شرح العقائد العنصرية من الامام ابو العباس الانصاري  
من افضل تلامذة امام الحرمين عن تكفير المعتزلة فقال لا يجوز لانهم زعموا عما يشبه  
الظلم والفسح وما لا يليق بالحكمة وشئ عن اهل الجبر فقال لا يجوز تكفيرهم لانهم عظماء  
حتى لا يكون لغيره تأثير واجهاد .



إلا بالله ، وهو الأوفق بالعقل والنقل والاشبه بالاحتياط أما المدول عن هذه الطريقة الوسطى بانكار سلطة الله على أفعال العباد لتوطين العقل على مسئوليتهم عنها فيكون توضيحاً باحدى الحقيقتين لتأييد الاخرى وفيها خطأ علمي وعجز أشد خطراً من الاعتراف بكلتا الحقيقتين ثم اظهر العجز عن التاليف بينهما

ففي مسألة القضاء والقدر أمران وثالث هو التوفيق بينهما فالاول عموم سلطة الله على جميع ماكان وما يكون واحاطة ارادته به فلا يقع في الكون إلا ما يشاء ، والثاني كون العباد — الذين لا يخرجون هم وأفعالهم عن سلطة ارادة الله بحكم القضية الاولى — مكلفين بالشرائع ومسئولين عن أعمالهم ، والثالث أي التوفيق بين القضيتين يرى في غاية الاشكال وروح مسألة القضاء والقدر في هذا التوفيق فان لم يأت الجمع بين القضيتين في العقل يلزم الجمع بينهما في الاعتقاد ولذا صارت هذه المسألة أشد المسائل اشكالا واعضالا وقد قلنا من قبل ان أي مذهب ينشأ عن بساطة الأمر ويسهل على الفهم فهو أبعد عن الحقيقة لعدم تناسبه مع طبيعة المسألة واعتبرنا ككون كسب الاشعري يضرب به المثل في الخفاء مزية لمذهبه بالرغم من الذين عابوه به فهو براعي حق القضية الأولى ويقول باحاطة ارادة الله حتى لا يخرج عنها أفعال العباد واراדתهم الكلية والجزئية ويراعى القضية الثانية لقوله باختيارهم في أفعالهم أما كون اختيارهم حاصلًا بخلق الله واراדתه وعدم كونهم مختارين في هذا الاختيار وكون كسبهم بهذا السبب مضروبا به المثل في الخفاء فكله مما تقتضيه القضية الاولى المسئلة وصعوبة توفيقها مع القضية الثانية ولاذنب للاشعري فيه ، ومذهبنا عبارة عن الاعتصام بالناسم بالقضيتين كليهما ثم

الاجتهاد في التأليف بينهما بقدر الطاقة فان غفلنا فيه فهو مقتضى الحال  
والشيخ المغفور له محمد عبده الذي شدد الملام على الاشاعرة اعترف بصعوبة  
التأليف بين القضيتين بل استسلم لليأس منه حيث قال : « أما البحث فيما  
وراء ذلك من التوفيق بين ما قام عليه الدليل من احاطة علم الله وادته وبين  
ما شهد به البديهة من عمل المختار فيما وقع عليه الاختيار فهو من طلب سر  
القدر الذي نهينا عن الغوص فيه واشتغال بما لا تكاد تصل العقول اليه »  
وقطة التوفيق هذه التي فيها سر القدر والتي من غموضها لزم غموض اقرب  
المذاهب الى الحق في مسألة أفعال العباد ، انما ينشأ عن الغوص فيها حفظاً  
لحق القضيتين معاً وخوفاً أن يكون التوفيق لصعوبة أمره سبباً للاخلال  
بأحدهما لكن الشيخ محمد عبده نفسه أدخل بحق القضية الأولى وغلب  
القضية الثانية عليها حيث مال الى مذهب الاعتزال فوقع في محذور الغوص  
في معضلة التوفيق من غير وقوع في الغوص نفسه أو وقع في الغوص من  
غير شعور من نفسه

والئن محزوناً نحن عن التأليف بين كون العباد في أفعالهم مجبورين على  
اتباع مشيئة الله وبين كونهم مكافئين ومسئولين المستلزم لكونهم مختارين  
فالله غير عاجز عنه فما دام يقول وقوله الحق وله الملك : ( قل كل من عند  
الله ) و ( قل ان الأمر كله لله ) و ( وما تشاءون إلا ان يشاء الله ) ويقول  
أيضاً ( ولئن سألتكم عما كنتم تعملون ) فلماذا لا يكون كلاهما حقاً بل تانها فقط  
أي كونهم مسئولين بحجة أن عقولنا القاصرة لا تؤلف بينهما ؟ فأولاً أن كليهما  
أخبر بهما الخبير الصادق بصراحة مؤكدة لا تقبل التأويل وتانياً أن الانسب  
باحاطة ملكوت الله بالكائنات وأكلياتها كون ارادته بحسب حاكمية في ملكه



كما أخبر به في كتابه و مهما أعطى عباده الارادة فلا ينبغي أن تكون ارادته  
 تابعة لارادته بل تكون ارادتهم تابعة لارادته أى ينبغي أن لا يكون الانسان  
 حبيبه على غاربه الى يوم يُسأل لان المالك الذى لا يقبل الشراكة فى ملكه  
 لا يفتازل عن التصرف فيه الى غيره ولو بقتياً وهو محل بكونه مهيمناً عليه<sup>(١)</sup>  
 فليُعظ الانسان الارادة وليفعل هو بهذه الارادة ما يشاء الى يوم الحساب  
 وان كان ارادة الله تابعة لارادته فهذا التفويض وان كان من الله وبإذن الله  
 فهو كثير فى حق الانسان ومعناه تفكك روابط حادثات كثيرة فى العالم عن الله  
 إذ لا أهمية لارتباطها بالارادة الالهية التابعة فى جنب الارادة البشرية المتبوعة  
 وان كان الله قد خلق نفس الانسان الذى تحكم ارادته فى الحوادث المذكورة  
 لكونها متبوعة ، فما خلقه شريكاً له ولكون الاسلام قد أعار هذه النقطة  
 عظيم اهتمامه وضع دستور ( ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ) والعقل السليم  
 يدركه بقدر ما أدرك موقف الانسان من المسئولية والمكافئة والحال أنه لو  
 فرض فى أفعال العباد الاختيارية كون ارادتهم الجزئية متبوعة و الارادة  
 الالهية تابعة لها كما هو مؤدى مذهب الماتريدية لزم أن يصدق فى حق تلك  
 الأفعال « ما شاء الانسان كان وما لم يشأ لم يكن » وانتقض عموم قوله عليه  
 السلام ( ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ) والشيخ المغفور له محمد عبده وان  
 أجاب فى رسالة التوحيد عما نسب الى المذهب القائل باستقلال العبد فى  
 أفعاله التى تدخل تحت قدرته من الشرك الخفى ، بما يرجع الى أن ما جاء  
 الاسلام بمحوه هو عقيدة الاشراك بالله تعالى فى الالهية ، لكن الاسلام

(١) ولذا روى عن النبي صلى الله عليه وسلم ( القدر نظام التوحيد ) وقال اهل الحق  
 « لا جبر ولا تفويض... »

لا يرضى الاشرار في الخالقية والنصرف في الكائنات أيضا كما يشهد به  
 قوله تعالى ( الله خالق كل شيء ) وقوله ( والله خلقكم وما تعملون ) و ( هل  
 من خالق غير الله ) وقوله <sup>تعالى</sup> ( ان الله خالق كل صانع وصنعة ) والذين  
 يعدون أفعال العباد التي هي داخلية في الكائنات آثارا لاجادهم يشركونهم  
 بالله في كونه مكوّن الكائنات فهل ينكر الشيخ خطورة هذا الاشتراك الذي  
 رده على كرم الله وجهه على من قال « اني أملك الخير والشر » فقال أنت ملكك  
 مع الله أم بدون الله فان قلت مع الله فقد ادعيت أنك شريك الله الى آخره  
 ما سبق نقله عن شرح المقاصد ولا يخفى ان القائل بالنظر الى كونه من ذوى  
 العقول لا يدعى أنه يملك الخير والشر كله بل ما يراه منهما داخل تحت قدرته  
 فهو يريد بالأفعال الاختيارية أو كسبها المستتبع لها والمسألة مسألة القضاء والقدر  
 فمع الاقتناع بأن الانسان يفعل ما يفعله باختياره لا يمكن أن لا يقتنع بأن  
 كل ما يفعل يفعل بداعية فكر ومقصد تسنح للقلب وان ما يسنح لى لا يسنح  
 لك أو لا يؤثر التأثير نفسه وان ما يكون سببا لاضلال زيد يؤيد هدى عمرو  
 ولا يمكن مع كل هذا ومعاينته بالتجربة أن لا يحكم بوجود تأثير قوة خفية  
 فيها فعل يبدى ويدك من الأفعال ولا يؤمن بأنه لا يجري في الكون الاحكام  
 مشيئة الله ويقال ( وبالقدر خيره وشره من الله تعالى ) اللهم الا أن يكون  
 ذلك مقدراً أيضا . يقول المعبرون لارادة الانسان فوق ما تستحقه من الاهمية  
 تجاه ارادة الله مثل فضيلة الشيخ بحيت والشيخ المغفور له محمد عبده  
 ان الله قد ناط المسببات بالاسباب وخلق الدنيا على ذلك النظام فالانسان  
 مكلف بالتوصل الى الامور باسبابها مع اننا لا نقول بأنه غير مكلف به الا انه  
 اذا نقل الكلام من المسببات الى الاسباب والتوصل بها وانعم النظر فيهما



يرى انهما ليسا بيد الانسان بل تابعان لمشيئة الله والبيت التركي يقول :  
 مراد ايديهما مسبب بر آدمك كلين يد تشبثنى جست وجو ايديهم اسباب  
 ومعناه ان الله اذا اراد مصلحة أحد فالاسباب تعمله قبل أن يكون  
 هو طالبها وليبحث أولئك المشايخ عن اسباب وعن توسلات بها تعزب  
 عن شمول ارادة الله وتأثيرها ويستقل بها العباد نعم في مقابلة ما ذكرنا من  
 المستور الاسلامي أعني قول النبي عليه السلام ( ما شاء الله كان وما لم يشأ  
 لم يكن ) وما يوازيه من نص القرآن مثل ( قل ان الامر كله لله ) و ( قل  
 كل من عند الله ) نصوص آخر مثل قوله تعالى ( وما أصابكم من مصيبة فبما  
 كسبت أيديكم ) ، ( ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس  
 لينذقهم بعض الذي عملوا ) ، ( أو لما أصابكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم  
 انى هذا قل هو من عند أنفسكم ) فهذه الآيات تبلغنا نكون مسئولية  
 الانسان عن أعماله حقاً ونحن نشهد بمراجعة أنفسنا ان الانسان في موقع  
 المسئولية فضلاً عن إيماننا به من حيث كونه مقتضى التبليغ الالهي الا اننا  
 مع شهادتنا هذه وإيماننا ذلك اذا بحثنا واستقصينا في مبادئ أعمال الانسان  
 المنبئة عن نفسه ثبت انها أيضاً من الله وهل ترى ان الله الذي بط المسببات  
 بالاسباب يترك التوسل بها لعباده أم انه الذي يهدي من يشاء منهم الى  
 التوسل بالاسباب ويضل من يشاء عنه بل يجعل لسبب مسببات مختلفة  
 بالنسبة الى أناس مختلفين أى لا يسوى في حق كل أحد بعد التوسل بالسبب  
 بين نتائجها .

وانورد مثلاً يتضح به كيف يكون سلطان القضاء والقدر على العباد في  
 اختلاف تأثير سبب أو حادثة عند أناس مختلفين :

من المعلوم ان الملاحظة العصرية لما كبر في أعينهم رقى الفن والصناعة  
وزلزل عقولهم فلم يُبق فيها سلامة ولا رزاقه صاروا يعظمون قدرة الانسان  
وينكرون الله أو يزيدون في انكارهم ان كانوا غير مؤمنين به من قبل أما  
المؤمنون فيقولون ان كان عقل البشر له أهمية كثيرة ومقدرة خطيرة فهذه  
القوة البديعة التي تلد صناعات الدنيا وهذه الماكينة التي هي ملكة الماكينات  
وصانعتها لا يمكن أن تكون أثر التصادف الاعمي الذي يعبر عنه بالطبيعة بل  
يستنبطون من كل خطوة يخطوها عقل البشر الى الرقى دليلا على وجود  
الذات الأجل الأعلى الذي لا ترى العقول الخلوقة الا بتورده والا بقدر  
ما تستمد منه والمؤمن يرى بنور الله ان من تعبر عنه بالخير يفهم فقط أي  
يكشف من الكنوز التي أودعت في العالم ولم يُعثر عليها يأخذ كل ما يحتاج  
اليه في اكتشافه من الامور التي خلقها الله ووجدتها المكتشفة حاضرة أمامه  
لا يخلق هو نفسه ذرة ولن يستطيع أن يخلقها أبدا وإنما يدرس الخلوقات فيزيد  
بالدرج في اطلاعه على ما أودع خلفها في كل ذرة منها من الاسرار الدقيقة  
والخواص الخيرة للعقول فيجب على الانسان الضعيف كلما اكتشف عقله  
من دقيقة أن يفكر فيمن وهب له هذا العقل الذي لا يدرك حقيقته وان يخل  
أمام عقله بله أن يطيش به اكتشافه فيجهد بواجبه ومهما اكتشف وتقدم فيه  
فاكتشافه محصور في هذه الكرة الصغيرة لا يصل الى واحد من ألف بل  
مليون بل مليار من خزائن الكائنات فينبغي له أن يزداد تصاعداً كلما  
ازدادت اكتشافاته أمام عظمة قدرة الله الذي خالق نفس المكتشف وعقله  
وخلق كل شيء ومما يجب التنبيه له أن تقدم البشر في الاكتشافات والصناعات  
لا يوصلهم الى ما هو مطلوبهم من السعادة المطلقة لأن نيابة الماكينات عن



مساعدى العمال من الانسان والحيوان تستلزم عطائهم والاستغناء عنهم فتضرهم  
 فى حين انها تنفعهم وتنجيهم من المشاق ألا ترى ان الازمة الاقتصادية  
 عمت وتفاقت وأعجزت عقلاء العالم عن معالجتها وهددت كل امة بجماعة  
 جيوش العاطلين فى العصر الاخير المتقدم على قبلة فى أنواع الصناعة  
 والاكتشاف وأصبحت أدوات الحرب الراقية آفة وبالاً على أمن الدنيا  
 وهذا من حكمة الله التى تعلم الانسان عجزه فى قدرته وفقره فى ثروته وجهله  
 فى علمه وخوفه فى أمنه

فثبتت هذه الرؤية من المؤمن أن المكتشفات العلمية الراقية التى  
 تخرج عقول بعض الناس من رؤسهم وتسوق أصحابها الى أضاليل الالحاد  
 تقوى ايمان أناس آخرين وتزيد هدى على هدايم ومن العجب أنه يكون  
المكتشفون فى الأكثر من الغربيين ويكون الذين يضلون بجناحهم هم من أبناء  
 الشرق ، وظنى قوى بأن هؤلاء المكتشفين الكبار ما داموا متقدمين فى  
 صناعتهم سيقدرون عظمة قدرة الله حق قدرها من يوم الى يوم فيؤمنون  
 به ان لم يؤمنوا قبل ذلك فان لم يؤمنوا بعده على فرض الخيال وأصروا على  
 جحودهم فغفلوا الذين ملكوا أذهاناً تنقد ذكاة وبلغوا هذا المبلغ من اكتشاف  
 الحقائق عن أعظم حقيقة وأجلاها أو بالأحرى أن يبنى طرف الحقيقة الآخر  
 بالرغم من وضوحه مغطى من صاحب الحقيقة على الذين انكشف لهم أحد  
 طرفيها بحيث لا يتناسب هذا مع ذاك إلا على مصداق قوله تعالى ( وإن من  
 شئ إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم ) ، تدل على نقصان كمال البشر  
 وكال قدرة الخالق . فأتى أنهم هكذا وأفكر كمثلك وآخر يفكر بخلافه وما هو  
 إلا تبجلى واحد من الفروق التى وضعها بينى وبينه من خلقى وخلقته .

### مذهب امام الحرمين

لامام الحرمين مذهب في أفعال العباد وعدنا في مقدمة الكتاب أن ننظر فيه وننقل قوله عنه المنقول في (شفاء العليل) بنصه الطويل ولم نذكره عند ذكر المذاهب لاقتصارنا الكلام عنده على المذاهب المشهورة عند المتكلمين المعار لها من جمهورهم قسط كبير من الاهتمام والسبب نفسه لم نذكر مذهب الاستاذ أبي اسحق الاسفرائيني ومذهب امام الحرمين على جلالة ليس بأجدر منه بالذكر والنقاش لكونه غير مفترق عن مذهب المعتزلة كما اعترف به أصحابه<sup>(١)</sup>

ولولا ان الشيخ محمد عبده توكأ عليه في مذهبه ولولا ان العلامة ابن قيم الجوزية قال عنه انه أقرب الى الحق مما ذهب اليه الاشعري وابن الباقلاني ولولا ان بعض العلماء أولع به وحاول ترويضه في هذا العصر الذي راج فيه الميل الى مذهب المعتزلة لاسيما ما يقرب منه في المعنى ويبعد عنه في اللفظ والاسم ، لما ذكرته وما وضعته موضع النقد . على ان الموقفين الذين عقدناهما للنظر في الارادة الجزئية لا نقاد مذهب الماتريدية لقتضيا الاسهاب في الكلام واخوض في مباحث شتى وانتهينا الآن منهما فحان وقت الانتقال الى الكلام في مذهب الامام وانجاز ما وعدنا من البحث فيه قال رحمه الله :

« قد تقرر عند كل حافظ بعقله متروك عن مراتب التقليد في قواعد التوحيد أن الرب سبحانه يطالب عباده بأعمالهم في حياتهم ودواعيهم البها ومنيبهم ومعاقبهم عليها في مآلهم وتبين النصوص التي لا تعرض للتأويلات

(١) لا قال ان مذهب الامام ليس داخل من مذهب المعتزلة وقد أخذ موقفه في صف المذاهب الأولى لانه يقول عيب مذهب الامام - زيادة على المعايير التي في مذهب المعتزلة - أنه وانهم يدعوى أنه خالفهم



أنه أقدرهم على الوفاء بما طالبهم به وممكنهم من التوصل الى امتثال الأمر  
والانكفاف عن مواقع الزجر ولو ذهبت أتوا الآي المتضمنة لهذه المعاني  
لطال المرام ولا حاجة الى ذلك مع قطع التبيب المنصف به ومن نظر في كليات  
الشرائع وما فيها من الاستحاثات<sup>(١)</sup> والزواجر عن الفواحش الموبقات وما  
يبيط بعضها من الحدود والعقوبات ثم تأملت على الوعد والوعيد وما يجب  
عنده من تصديق المرسلين في الأنباء عن المردة العتاة من الحساب والعقاب  
وسوء المنقلب والمآب وقول الله لم تعديتم وعصيتهم وأبيتهم وقد أرخيت  
لكم الطول وفسحت لكم المهل وأرسلت الرسل وأوضحت المحجة لئلا  
يكون للناس على حجة وأحاط بذلك كله ثم استرأب في أن أفعال العباد  
واقعة على حسب إشارهم واختيارهم واقتدارهم فهو مصاب في عقله أو مستقر  
على تقليده مصمم على جهالة ففي المصير اليه<sup>(٢)</sup> أنه لا أثر لقدرة العبد في فعله قطع  
طلبات الشرائع والتكذيب بما جاء به المرسلون فان زعم من لم يوفق لمنهج  
الرشاد أنه لا أثر لقدرة العبد في مقبوره أصلاً واذا طوالب بتملق طلب الله  
بفعل العبد نحرماً وفرماً ذهب في الجواب طولاً وعرضاً وقال الله أن يفعل  
ما يشاء ولا يتعرض للاعتراض عليه المعترضون لا يستل عما يفعل وهم يستلون  
قيل له ليس لما جئت به حاصل كلمة حق أريد بها باطل نعم يفعل الله ما يشاء  
ويحكم ما يريد ولكن يتقدس عن الخلف ونقيض الصديق وقد فهمنا بضروقات  
القول من الشرع المنقول أنه عزت قدرته طالب عباده بما أخبر أنهم  
ممكنون من الوفاء به فلم يكافهم إلا على مبالغ الطاقة والوسع في موارد الشرع

(١) الظاهر ان هذا سقطة كلمة مثل « على الطاعات »

(٢) هكذا ولعل فيه غلطا مطبعياً والظاهر الى انه

ومن زعم أنه لا أثر للقدرة الحادثة في مقدورها كما لا أثر للعلم في معلومه فوجه  
مطالبة العبد بأفعاله عنده كوجه مطالبته بأن يثبت في نفسه ألواناً وأدراكات  
وهذا خروج عن حد الاعتدال إلى التزام الباطل والحال وفيه إبطال الشرع  
ورد ما جاء به النبيون فإذا لزم المصير بأن <sup>(١)</sup> القدرة الحادثة تؤثر في  
مقدورها واستحال اضلاق القول بأن العبد خالق أعماله فإن فيه انخروج عما  
درج عليه سلف الأمة واقتحام ورطبات الضلال ولا سبيل إلى المصير إلى  
وقوع فعل العبد بقدرته الحادثة والقدرة القديمة فإن الفعل الواحد يستحيل  
حدوثه بقادرين إذ الواحد لا ينقسم فإن وقع بقدرة الله استقلالها واستنظ  
أثر القدرة الحادثة ويستحيل أن يقع بعضه بقدرة الله تعالى فإن الفعل الواحد  
لا بعض له وهذه مبراة لا يسل من غوائلها إلا مرشد موفق ، إذ المرء بين  
أن يدعى الاستعداد وبين أن يُخرج نفسه عن كونه مطالباً بالشرائع وفيه  
إبطال دعوة المرسلين وبين أن يثبت نفسه شريكاً لله في إيجاد الفعل الواحد  
وهذه الأقسام يحتملها باطلة ولا ينحس من هذا المنتظم ذكر اسم محض  
ولقب مجرد من غير تحصيل معنى ، وذلك أن قائلًا لو قال العبد مكتسب  
و أثر قدرته الاكتساب والرب سبحانه خالق لما العبد مكتسب له قيل له  
فما المكتسب وأدبرت الأقسام المتقدمة على القائل فلا يجد عنه مهرباً <sup>(٢)</sup>

قال العلامة ابن القيم ثم قال يعني الامام : « فنقول قدرة العبد مخلوقة  
بإتفاق القائلين بالصانع والفعل المقدور بالقدرة الحادثة وأقم بها قطعاً ولكن

(١) الظاهر أي أن

(٢) والشيخ محمد عبده الذي أخذ قوة الخلق على مذهب الأشعرى وانتهاه بهمة هم  
التريفة من كلام الامام برأى طبعاً قوله هذا أيضاً وهذا أني التصريح بأن الله خالق ما  
العبد مكتسب له وكان تشبهه في رأيه بذييل الامام يوجب عليه أن لا يطل بالكسب  
فيطرح تعبده من بين وينسب إلى العبد ما هو حق الله لكنه منعه عنه فسره كما ذكرنا



يضاف الى الله سبحانه تقديره وخلقا فانه وقع بفعل الله وهو القدرة فعلا  
 للعبد وانما هي صفة وهي ملك لله وخلق له فاذا كان موقع الفعل خلقاً لله  
 فالواقع به مضاف خلقاً الى الله تعالى وتقديره وقد ماث الله تعالى العبد  
 اختياراً بدسرف به القدرة فاذا اوقع بالقدرة شيئاً آل الواقع الى حكم الله  
 من حيث أنه وقع بفعل الله ولو احدثت الى هذا الفرقة الضالة لم يكن بيننا  
 وبينهم خلاف ولكنهم ادعوا استبداداً بالاختراع وانفراداً بالخلق والابتداع  
 فضلوا وأصلوا بآيتين تميزنا عنهم بقرينة المذهبيين فانما أضفنا فعل العبد  
 الى تقدير الآله سبحانه قلنا أحدث الله تعالى القدرة في العبد على أقدار أحاط  
 بها علمه وهياً أسباب الفعل وسلب العبد العلم بالتفاصيل وأراد من العبد أن  
 يفعل فحدث فيه دواعي مستحثة وخيرة وإرادة وعلم أن الأفعال ستقع على  
 قدر معلوم فوقع بالقدرة التي اخترعها في العبد على ما علم وأراد فاختيارهم  
 واتصافهم بالاقترار والقدرة خلق الله ابتداءً ومقدورها مضاف اليه مشيئة  
 وعلماً وقضاء وخلقاً من حيث أنه نتيجة ما انفرد بخلقه وهو القدرة ولو لم  
 يرد وقوع مقدورها لما أقدره عليه ولما هياً أسباب وقوعه ومن هدى لهذا  
 استمر له الحق المبين فالعبد فاعل مختار مطالب بأمر منهي وفعله تقدير الله  
 من أدلة خلق مقضى ونحن نصرب في ذلك مثلاً شرعياً يستروح اليه الناظر  
 في ذلك فنقول : العبد لا يملك أن يتصرف في مال سيده ولو استبد بالتصرف  
 فيه لم ينفذ تصرفه فاذا أذن له في بيع ماله فباعه نفذ والبيع في التحقيق معز  
 الى السيد من حيث أن سيده اذنه ولو لا اذنه لم ينفذ التصرف ولكن العبد  
 يؤمر بالتصرف وينهى ويؤرخ على المخالفة ويعاقب فهذا والله الحق لا غطاء  
 دونه ولا مرأ فيه لمن وعاه حق وعيه وأما الفرقة الضالة فانهم اعتقدوا

انقراد العبد بالخلق ثم صاروا الى أنه اذا عصى فقد انفراد بخلق فعله والرب  
 كاره له فكان العبد على هذا الرأي مزاحماً لربه في التدبير موقفاً ما أراد  
 ايقاعه شاء الرب أو كره فان قيل على ماذا يحملون آيات الطبع والختم والاضلال  
 في القرآن وهي متضمنة اضطرار الرب سبحانه للاشقياء على ضلالتهم قلنا  
 اذا أباح الله حل هذا الاشكال والاعواب عن هذا السؤال لم يبق على ذوى  
 البصائر بعده غموض فتقول من أنبأ الله سبحانه عن الطبع على قلوبهم كانوا  
 مخاطبين بالآيات المطالبين بالاسلام والزام الاحكام المطالبة بتكليف ودعاء  
 مع وصفهم بالتمسك والافتقار والايثار كما سبق تقديره ومن اعتقد أنهم كانوا  
 ممنوعين مأمورين مصدودين قهراً مدعويين فالتكليف عندهم اذاً بمثابة ما لو شدة  
 من الرجل يده ورجلاه رباطاً وألقى في البحر ثم قيل له لا تبطل وهذا أمر  
 لا يحمل شرائع الرسل عليه الا عذاب<sup>(١)</sup> بنفسه بجنري على ربه ولا فرق عند  
 هذا القائل بين أمر النسخير والتكوين في قوله (كونوا فرقة خاسرين)  
 وقوله (انما أمره اذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون) وبين أمر التكليف  
 فاذا بطل ذلك فالوجه في الكلام على هذه الآي وقد غوى في حقائقها أكثر  
 الفرق أن يقول<sup>(٢)</sup> اذا أراد الله بعبد خيراً أكمل عقله وأنتم بصيرته ثم صرف  
 عنه العوائق والدوافع وأزاح عنه الموانع ووفق له قرناء الخير وسهل له سبله  
 وقطع عنه الملهيات وأسباب الغفلات وقبض له ما يفر به الى القربات فبواقفها  
 ثم يعنادها ويحزن عليها واذا أراد الله بعبد شراً قدر له ما يبعده عن الخير  
 ويقصيه وهياً له أسباب تماديته في الغي وحجب اليه التشوف الى الشهوات  
 وعرضه للآفات وكما غلبت عليه دواعي النفس خفست دواعي الخير ثم يستمر

(١) هكذا في شفاء العليل والظاهر ثابت (٢) الظاهر ان تقول



على الشرور على مر الدهور ويأتي مهاويها ويتعاون عليه الوسواس وتزغات  
 الشيطان وتزقات النفس الامارة بالسوء فتفسح الغفلة على قلبه غشاوة بقضاء  
 الله وقدره فذلسم الطبع وانختم والا كنه وأنا أضرب في ذلك مثلاً فأقول لو  
 فرضنا شاباً حديث العهد بمحلته لم تهذب به المذاهب ولم تحسك التجارب وهو على  
 نهاية في غلمته وشهوته وقد استمكن من بلغة من الخطام ونخص بمسحة من الجمال  
 ولم يتم عليه قوام يزعمه عن ورطات الردى ويمنعه عن الارتباك في شبكات الهوى  
 ووافاه أخذان الفساد وهو في غلواء شبابه يحدث نفسه بالبقاء أمداً بعيداً فما  
 أقرب من هذا وصفه من ضلع العذار والبدار الى شيم الاشرار وهو مع ذلك  
 كله مؤثر مخنار ليس مجبراً على المعاصي والزلات ولا مصدراً عن الطاعات  
 ومعه من العقل ما يستوجب به اللائمة اذا عصى فمن هذا سبيل لا يستحيل في  
 العقل تكليفه فانه ليس ممنوعاً ولا سكين ان سبق له من الله سوء القضاء فهو  
 صائر الى حكم الله الجزم وقضائه الفصل محجوج بحجة الله الا ان ينعمه الله  
 برحمته وهو أرحم الراحمين وهذا الذي ذكرته بين في معاني الآيات لا يتارى  
 فيه موفق قال الله تعالى ( ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة ) أراد  
 انهم استعروا على المخالفات وأصرروا بافتهاك الحرمات قست قلوبهم وقال  
 تعالى ( ولا تطعم من أغفلنا قلبه عن ذكرنا ) فقد جمعت بين تفويض الامور  
 كلها نفعها وضررها خيراً وإشراً الى الاله جل جلالته و بين اثبات حقائق  
 التكليف وتقرير قواعد الشرع على الوجه المعقول ألت في هذا أهدي سبيلاً  
 وأقوم قبلاً ممن يقدر الطبع منعاً وانختم صداً ودفعاً ثم يبقى التكليف بزعمه  
 وقد افترق الخلق في هذا المقام فرقا فذهب ذاهبون الى ان الخدولين ممنوعون  
 مدفوعون لا اقتدار لهم على اجابة دعاة الحق وهم مع ذلك ملزمون وهذا خطب

جسيم وأمر عظيم وهو طعن في الشرائع وإبطال للدعوات وقد قال تعالى ( وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى ) وقال لا بليس ( ما منعك أن تسجد )  
فموذ بالله من سوء النظر في مواقع الخطر وذهب طوائف من الضلال إلى أن العبد  
يعصى والرب لما يأتي به كره فهذا خبط في الأحكام الإلهية ومزاحمة في الربوبية  
ولو لم يرد الرب من الفجاء ما علمه منهم في أزليته لما فطرهم مع علمه بهم كيف  
وقد أكمل قواهم وأمدهم بالعدد والعدد والعناد وسهل لهم طريق الحيد عن  
السداد فإن قيل فعل ذلك بهم ليطيعوه قلنا أنى يستقيم ذلك وقد علم أنهم  
يعصونه ويهلكون أنفسهم ويهلكون أوليائهم وأنبياءهم ويشقون شقاهة  
لا يسمدون بها أبداً ولو علم سيد عن وحى أو أخبار نبى أنه لو أمد عبده  
بالمال لطفى وأبق وقطع الطريق فأمدته بالمال زاعماً أنه يريد منه ابتناء القناطر  
والمساجد وهو مع ذلك يقول أعلم أنه لا يفعل ذلك قطعاً فهذا السيد مفسد  
عبده وليس مصالحاً له باتفاق من أرباب الألباب فقد زاعجت الفئتان وضلت  
الفرقتان واعتضت أحدهما على القواعد الشرعية وزاحمت الأخرى أحكام  
الربوبية واقتصد الموفقون فقالوا مراد الله من عباده ما علم أنهم إليه يصيرون  
ولكنه لم يلهم قدرتهم ولم يمنهم مرادهم فقرت الشريعة في نصاها  
وجرت العقيدة في الأحكام الإلهية على صوابها فإن قيل كيف يريد الحكيم  
السفة فقد أوضحنا أن الأفعال متساوية في حق من لا يقنم ولا ينضرد  
ولكن إذا أخبر أنه مكلف مطالب عباده مزيج عظيم فقله الحق وكلامه  
الصدق وأقرب أمر يعارضون به أن الحكيم منا إذا رأى جواريه وعبده  
يمرج بعضهم في بعض وهو على محارمهم بمراى منه ومسمع فلا يحسن تركهم  
على ما هم عليه والرب سبحانه يطلع على سوء أفعالهم ويستدرجهم من حيث  
لا يعلمون »



قال ابن القيم ثم قال يعنى الامام « قد أطلقت أنفاسى ولكن لو وجدت فى اقتباس هذا العلم من يسردلى هذا الفصل لكان وحق القائم على كل نفس بما كسبت أحب الى من ملك الدنيا بخلافها أطول أمدها » انتهى ما نقله ابن القيم عن « النظامية » لامام الحرمين .

فعلى قوله ان فعل العبد واقع بقدرته قطعاً وقدرته منفردة بالتأثير فيه الا انه أى فعل العبد يضاف الى الله تقديرًا وخلقاً من حيث كونه واقعاً بفعل الله أعنى قدرة العبد لانها خلق الله وملكه وصفة العبد ففعل العبد يقع بقدرة العبد وقدرته فعل الله وخلقته ففعل العبد يقع بفعل الله وخلقته فالله الذى هو خالق موقع فعل العبد أعنى قدرته يمد خالق الفعل الواقع به .

وعبارة ابن القيم الذى مشى فى كتابه على قول الامام بحصول الفعل بقدرة العبد المنفردة به وضافته الى الله خلقاً وتقديرًا : « ان الله سبحانه خالق ارادة العبد وقدرته وجاعلها سبباً لاحداثه الفعل فالعبد يحدث لفعله بارادته واختياره حقيقة وخالق السبب خالق للسبب » رقم ١٧٦ قاله بلسان السنى فى الباب الذى عقده المناظرة بين سنى وقدرى وكل هؤلاء المنفقون الثلاثة من امام الحرمين ومتابعه الاول أعنى ابن القيم ومتابعه الثانى أعنى الشيخ محمد عبيد مجنون عن التصريح والايجاب بأن العبد خالق فعله مع القول به فى المعنى ومع قول الامام « ولا ينحى من هذا المنظم ذكر اسم محض ولقب مجرد من غير تحصيل معنى » ومع قول ابن القيم بلسان السنى عند مناظرته الجبرى :

« فقولكم لو كان فاعلاً لكان محدثاً له ان أردتم بكونه محدثاً صدور الفعل منه التحد اللازم والملزوم وصار حقيقة قولكم لو كان فاعلاً لكان فاعلاً

وان أردتم بكونه محدثا كونه خالقا سألناكم ما تعنون بكونه خالقا هل تعنون به كونه فاعلا أم تعنون به أمرا آخر فان أردتم الاول كان اللازم فيه عين الملزوم وان أردتم أمرا آخر غير كونه فاعلا فبينوه فان قلتم نعمي به كونه موجدا للفعل<sup>(١)</sup> من العدم الى الوجود قيل هذا معنى كونه فاعلا فما الدليل على احالة هذا المعنى فسموه ماشتم احدانا أو ايجادا أو خلقا فليس الشأن في التسميات وليس الممنوع الا أن يكون مستقلا بالايجاد وهذا غير لازم لسكونه فاعلا فاننا قد بينا ان غاية قدرة العبد وإرادته وداعيه وحركته أن تكون جزء سبب وما توقف عليه الفعل من الاسباب التي لا تدخل تحت قدرته أكثر من الجزء الذي<sup>(٢)</sup> اليه بأضعاف مضاعفة والفعل لا يتم الا بها » رقم ١٥١

فكاد يصرح بكون العبد خالقاً ثم ذكر كل عنه ولاذ بحماية أستاذ من اللفظ والمعنى ونراه في رقم ١٤٦ بالغ في التكلو وقال :

« فانه اذا أراد فعل العبد خلق له القدرة والداعي الى فعل فيضاف الفعل الى قدرة العبد اضافة المسبب الى السبب ويضاف الى قدرة الرب اضافة المخلوق الى الخالق فلا يمنع وقوع مقدور بين قادرين قدرة أحدهما أثر لقدرة الآخر وهي جزء سبب وقدرة القادر الآخر مستقلة بالتأثير والتعبير عن هذا بمقدور بين قادرين تعبیر فاسد وتبیس فانه يوم اتهمنا متكافئان كما تقول هذا الثوب بين هذين الرجلين وهذه الدار بين هذين الشريكين وانما المقدور واقع بالقدرة الحادثة وتوقع المسبب بسببه والسبب والمسبب والفاعل

(١) لعل كلمة سقطت من هنا وهي مبرزا وفي كلامه موضع آخر دلالة عليه  
(٢) لعل كلمة سقطت من هنا وهي يضاف



والآلة كانه أثر القدرة القديمة ولا تعطل قدرة الرب عن شئها وكلها وتناولها لكل ممكن .

قوله وقدرة الآخر - يعنى القدرة القديمة - مستقلة بالتأثير ان أراد تأثيرها في القدرة الخادثة فالكلام في الفعل وان أراد تأثيرها في الفعل فهو خلاف مذهبه ومذهب إمامه لأن الامام قال « والفعل المقدور واقع بالقدرة الخادثة قطعا » وقال ابن القيم نفسه : « فالعبد يحدث لفعله بإرادته واختياره وقدرته حقيقة » وقد سبق كلاهما وإحداث الفعل وإيقاعه عبارة عن التأثير فيه ولا يكون هذا التأثير مشتركا بين القدرة الخادثة والقدرة القديمة إذ لا سبيل الى المصير الى وقوع الفعل الواحد وحدوثه بقادريين كما صرح به الامام ولا تلبس في هذا الكلام ولا حاجة الى كون القادريين متكافئين فالفعل عندهم واقع بالقدرة الخادثة قطعا وهي مؤثرة فيه بالاستقلال نعم ان القدرة القديمة تستقل بالتأثير في القدرة الخادثة والقدرة الخادثة تستقل بالتأثير في الفعل ولا تأثير للقدرة القديمة في الفعل فضلا عن كونها مستقلة بالتأثير فيه ومن المعجب أن ابن القيم لا يحيط بحقيقة مذهبه ومذهب إمامه وانظر الى ما قال في التفريق بين فعل الله وفعل العبد وذكر شواهد من القرآن مثل قوله تعالى ( هو الذى يركم فى البر والبحر ) وقوله ( ولولا أن ثبتناك لقد كبرت تركن الهم شيئا فدا ) وقوله ( يثبت الذين آمنوا بالقول الثابت فى الحياة الدنيا وفى الآخرة ) وقوله من خليله ( واجنبى وبنى أن نعبد الاصنام <sup>(١)</sup> ) : « فالفسير فعلة والسير مل العباد وهو أثر التفسير وكذلك الهدى والاضلال فعلة والاهتداء والضلال أثر

(١) ونظيره قوله عليه السلام ( ربنا واجعلنا مسلمين لك ) فغير أنه - دعاء هو الذى يجعل المسلم مسلما لا كما قال القمى من أنه جاعل نفسه مسلما

فعله ومما أفعالنا القائمة بنا . . . وسأل الخليل أن يجنبه وبقي عبادة الاصنام  
ليحصل منهم اجتنابها فلا اجتنب فعلهم والتجنب فعله ولا سبيل الى فعلهم  
إلا بعد فعله . . . والتنبيه فعله والنبات فعل رسول الله فهو سبحانه المنبّه  
وعبدته الثابت « رقم ٥٨ - ٥٩

وقال في رقم ٥٢ « إن حزب الله ورسوله وأنصار سنته يقبضون القدر  
السابق وإن العباد يعملون على ما قدره الله وقضاه وفرغ منه وأنهم لا يشاءون  
إلا أن يشاء الله ولا يفعلون إلا من بعد مشيئته وأنه ما شاء كان وما لم يشأ  
لم يكن ولا تخصيص عندهم في هاتين القضيتين بوجه من الوجوه ، والقدر  
عندهم قدرة الله وعلمه ومشيئته وخلقه فلا يتحرك ذرة فما فوقه إلا بمشيئته  
وعلمه وقدرته فهم المؤمنون بلا حول ولا قوة إلا بالله على الحقيقة إذا قال  
غيرها على التجاوز إذا العالم علويه وسفليه وكل شيء يفعل فعلا فان فعله بقوة  
فيه على الفعل وهو في حول من ترك إلى فعل ومن فعل إلى ترك ومن فعل  
إلى فعل وذلك كله بالله تعالى لا بالعبد ويؤمنون بأن من يهده الله فلا مضل  
له ومن يضلل فلا هادي له وأنه هو الذي يجعل المسلم مسلماً والكافر كافراً  
والمصلي مصلياً والمتحرك متحركاً وهو الذي يسير عبده في البر والبحر وهو  
المسير والعبد السائر وهو المحرك والعبد المتحرك وهو المقبر والعبد القائم وهو  
الهادي والعبد المهتدي ويقبضون مع ذلك قدرة العبد وإرادته واختياره  
وفعله حقيقة لا مجازاً وهم منفقون على أن الفعل غير المفعول كما حكي عنهم  
البلغوى وغيره فحركتهم واعتقاداتهم أفعال لهم حقيقة وهي مفعولة الله سبحانه  
مخلوقة له حقيقة والذي قام بالرب عز وجل علمه ومشيئته وقدرته وتكوينه  
والذي قام بهم هو فعلهم وكسبهم وحركتهم وسكناتهم »



فاذا كان فعل العبد كالسير والنبات أثر فعل الله كالتسيير والتثبيت زيادة على كون قدرته أثر قدرة الله فهذا مذهب الاشاعرة بعينه لأن تسيير العبد عبارة عن احداث فعل السير فيه من غير تأثير لقدرة العبد في فعله وإلا كان هو نفسه مسيره ومحدث فعله فيلزم توارد محدثين على حادث واحد ولا سبيل اليه كما قال الامام ، وبالنظر الى أقواله أي ابن القيم في محال آخر فالعبد محدث فعله والله محدث قدرته. فخلق أن أقواله متضاربة.

وفي قوله رقم ١٣٦ : فان قيل هذا كله عدول عن المقصود فمن أحدث معصية أو أوجدها وأبرزها من العدم الى الوجود ؟ قيل الفاعل لها هو الذي أوجدها وأحدثها وأبرزها من العدم الى الوجود باقدار الله له على ذلك وتمكينه منه من غير الجاء ولا اضطرار منه الى فعلها ، فان قيل فمن الذي خلقها اذن ؟ قيل لكم : ومن الذي فعلها ؟ فان قلتم الرب سبحانه هو الفاعل للفسوق والعصيان اكذبكم العقل والفطرة وكتب الله المنزلة واجماع رسله ، وان قلتم العبد هو الذي فعلها بما خلق فيه من الارادة والمشيئة قيل فأن الله خالق أفعال العباد كلها بهذا الاعتبار ، ألزم نفسه الاعتراف بسكون العبد خالقاً نظراً الى المقدمات التي رتبها ثم نكل عن الاعتراف وفرع على تلك المقدمات التي يفتج كون العبد هو خالق أفعاله لكونه هو الفاعل ، كون الله خالقها باعتبار أنه خالق ما فيه من الارادة والمشيئة وسبب هذا التردد منه والتجافي بين صدور كلامه مع عجزه ما ذكر إمام الحرمين وهو قدوته في حل مشكلة هذه المسألة من « استحالة اطلاق القول بأن العبد خالق أعماله فان فيه انخروج عما درج عليه سلف الأمة واقتحام ورطبات الضلال » والسبب نفسه ساق الشيخ محمد عبده الى مبادلة لفظ الخلق بالكسب وأنت تعلم أن

المقصود من استحالة اطلاق القول بأن العبد خالق أعماله المعترف بها ليس  
استحالة الاطلاق اللفظي لقول الامام « ولا ينبغي من هذا المنتظم ذكر اسم  
محض والقب مجرد من غير تحصيل معنى » وقول ابن القيم نفسه « فسوء ما  
شتم إحدانا أو إيجاداً أو خلقاً فليس الشأن في التسميات » مع أن أولئك  
المتقين الثلاثة أثبتوا معنى الخالق للعبد ونزعه عن الله وحسبك قول الامام  
في الاثبات للعبد والنزع عن الله « أن الفعل المقدور واقع بالقدرية الحادثة  
قطعا ولا سبيل الى المنصير الى وقوع الفعل بالقدرية الحادثة والقدرية القديمة  
فان الفعل الواحد يستحيل حدوثه بقادرين » وقول ابن القيم في اثباته للعبد  
« فالعبد محدث لفعله بإرادته واختياره وقدرته حقيقة » وابن القيم أثبت  
للعبد أحداث فعله وإيجاده وإبرازه من العدم الى الوجود في عدة مواضع  
من كتابه وإن شئت وجدته في الأسطر التي نقلناها عنه وهو الذي حكم  
بأنحاء معنى الفاعل والخالق وأنت نجد أيضا في كتابه المنقولة مع أحجائه عن  
إطلاق الخالق على العبد وقد علمت مغزى كلام الشيخ محمد عبده وإثباته معنى  
الخلق للعبد وإن كان ثلث الثلاثة هنا أشد تسرعا عن سلفيه واعتصاما بالنظر  
الكسب لكنه يكفي بنا في شرح ما برمى اليه تصريحه بمشايخة الامام وابن القيم  
أشجع الثلاثة مصارحة في ترده وتسترده.

ثبت أنهم قالون بأن العبد خلق فعله حقيقة بإثبات معنى الخلق وما  
يساوقه من الأحداث والإيجاد والإبراز من العدم الى الوجود كما قال ابن القيم  
« فالعبد محدث لفعله بإرادته واختياره حقيقة » ولا شك أنه إن كان يستحيل  
اطلاق القول بأن العبد خالق أعماله لما فيه من الخروج عما درج عليه سلف  
الامة « فانما يستحيل لكونه قولا بأن العبد موجد أعماله ومبرزها من العدم



الى الوجود اكبّاراً للإيجاد والابرار من العدم الى الوجود عن مكان العبد  
 فما كبر الخلق في حق العبد ناشئ من اكبّار الابدان والابرار من العدم في  
 حقه لا من اكبّار لفظ الخلق وقد عرفت أن العبرة للمعنى باعتبارهم وأصل قوله  
 تعالى (ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين) وقوله (والله خلقكم  
 وما تعملون) وقول رسوله ﷺ من حديث البخاري في كتاب خلق  
 الاعمال (إن الله يصنع كل صانع وصنعة) نعم أكبّر سلف الامة الذين ماوسع  
 امام الحرمین الخروج عما درجوا عليه ، معنى الخلق ولفظه لكبر معناه في  
 حق العبد وإن كانت قدرته عليه بقدر الله تعالى واكبّر امام الحرمین الخروج  
 عما درجوا عليه فما وسعه التصريح بان العبد خلق أفعاله بما أقدره الله عليها  
 بل أضاف خلق فعل العبد الى الله لكونه خلق قدرة العبد التي يقع بها الفعل  
 وخص العبد بإيقاع الفعل مع أن إيقاع الفعل لا ينفرد عن إيجاد وخلق إلا  
 بالاسم فإضافة إيقاعه اليه إضافة خلقه اليه فالعبد خالق فعله عنده بما لزم من  
 كلامه أما إضافته الفعل خلقاً الى الله وإيقاعاً الى العبد فليست الاضافة الاولى  
 على حقيقتها بعد أن كانت الثانية على حقيقتها أما أولاً فلأن إضافة الإيقاع  
 الى العبد لما كانت مستلزمة لإضافة الخلق اليه فلا يمكن إضافة الخلق الى الله  
 إضافة حقيقية وقد شهد به قوله « ولا سبيل الى المضير الى وقوع فعل العبد  
 بقدرته الحادثة والقدرة القديمة فان الفعل الواحد يستحيل حدوثه بقادريين »  
 و أما ثانياً فلأن إضافة خلق فعل العبد الى الله لكونه خلق فاعل ذلك الفعل  
 وموقعه وهو العبد وخالق قدرته على إيقاعه ، إضافة الخلق بالواسطة والأول  
 أي خلق خالق الفعل وخالق ما يقع به لا خلق الفعل نفسه .

و يعضد ما قلنا قول الامام « قدرة العبد مخلوقة لله تعالى والفعل المقذور

بالقدرة الحادثة يضاف الى الله سبحانه خلقاً فانه وقع بفعل الله ( أى بقدرة العبد التى هي فعل الله و خلقه وصفة العبد ) فاذا أوقع العبد بقدرة شيئا آل الواقع الى حكم الله من حيث أنه وقع بفعل الله ، وهو قدرة العبد فأوضح طريق هذه الاضافة بأن الواقع بقدرة العبد واقع بفعل الله و خلقه و صفته العبد ليكون ثلاث القدرة واقعة بخلق الله تعالى و كون الواقع بالواقع بالشئ واقعا بذلك الشئ . اكنه وقوع بالواسطة وكشف عن هذا الطريق الواسطى بقوله « آل الواقع الى حكم الله » فغير بالأول والرجوع يعنى أن خلق العبد فعله يرجع الى خلق الله تعالى الخالق لقدرة العبد وقول ابن القيم « الفعل وقع بقدرة الرب خلقاً وتكويناً وبقدرة العبد سبباً ومباشرة » والله خلق الفعل والعبد فعله وباشره » رقم ١٤٦ أوضح فى التفريق بين الخلق مباشرة والخلق بواسطة فالذى خلق الفعل مباشرة عنده هو العبد وان استنكف عن إسناد الخلق اليه واكتفى بإسناد الفعل والمباشرة والذى خلق الفعل بواسطة أى بخلق مايقع به الفعل وهو قدرة العبد هو الله ، بالرغم من أنه أسند الخلق اليه فالعبد خالق فعله والرب خالق قدرة العبد التى هي سبب الفعل لاخالق الفعل ويؤيده قوله « ان الله خالق ارادة العبد وقدرته وجاعلها سبباً لاحداث الفعل فالعبد محدث لفعله بإرادته واختياره وقدرته وخالق السبب خالق للسبب » رقم ١٧٦ ومعناه أن خالق السبب يعد خالقاً للسبب حكماً .

وأنت تعلم أن كون الله خالق أعمال عباده الذى درج على القول به سلف هذه الامة واعترف الامام بأهمية درجهم عليه ، ماهو عبارة عن كونه خالقاً حكماً وبواسطة بخلق خالقها وسبب خلقها أعنى العبد وقدرته بل الذى



أراد سلف الامة وجعلوه موضع عناية وموضوع مسألة خاصة غير ذلك  
وأكثر من ذلك وكذا ما أراده الله ورسوله بقولها : ( والله خلقكم وما  
تعملون ) و ( ان الله يصنع كل صانع وصنعه ) حيث عطف على ضمير المخاطبين  
ما يعملونه وعلى كل صانع صنعه فلو كان معنى هذا العطف عبارة عن كون  
المعطوف عليه مخلوق الله ومصنوعه لاقتصر على ذكر المعطوف عليه وكون  
الله الذي خلق العباد وأقدرهم على خلق أعماطهم وخالق الصانعين وأقدرهم  
على الصنعة ، هو مرجع خلقهم وصنعتهم وكون قدرته مرجع قدرتهم معلوم  
من دون حاجة الى البيان لكن المراد من الآية والحديث والذي درج عليه  
سلف الامة التصريح بكون الله خالق أعمال العباد وصنعة الصانعين كيلا يظن  
ظان أن خالقيته له عبارة عن خلق العاملين والصانعين وقدرتهم فحسب ولو  
فرض أن الله خلق مخلوقا وفوض اليه خلق السماوات والارض وما بينهما  
وأقدره عليه وأراد منه ذلك وقدره اصحت إضافة خلقها الى الله مشيئة  
وعلمها وقضاء وخلقها من حيث أنه نتيجة ما انفرد بخلقها وهو قدرة ذلك  
المخلوق الاول ولكن هل تقنع عقيدة الاسلام بهذه الاضافة أي كون الله مرجع  
خلق الكائنات لخالقها بالفعل وكيف خفي على رجل علم عظيم كالامام الحرمين  
ادراك مثل هذا الامر الجلي حتى افترن برأيه الذي ابتدعه وزعمه أنه أهدي  
سبيل وأقوم قيل / ولعل الشيخ محمد عبده الذي استظهر بكلام الامام ضد  
المذاهب المعروفة وأوهم أنه انتحل مذهبه لم يبح بما باح به الامام في حل  
المعضلة من الصورة لكونه لم يجد لها كافية وشفافية فنحضر لغموض المسئلة وكف  
عن التوفيق بين ما قام عليه الدليل من إحاطة علم الله وإرادته وبين ما تشهد  
به البديهة من عمل المختار فيها وقع عليه الاختيار وعده اشتغالا بما لا اتصل

اليه العقول فترك سر القدر في مكتنه في حين أن الامام بعد نفسه مزيج الستار عنه ومبرزه للناس وكأن مذهب الشيخ متراوح بين مذهب الامام ومذهب المعتزلة لا يقر على أساس واحد منهما مع كونها غير متمايزين في أنفسهما .

فظهر أن فرق مذهب إمام الحرمين وأتباعه عن مذهب المعتزلة إنما هو في استنكافهم عن إطلاق لفظ الخالق على العبد بالرغم من اثبات معناه له وشجاعة المعتزلة على إطلاق اللفظ على معناه<sup>(١)</sup> وأما إضافة فعل العبد الى الله خلطاً من حيث أنه خالق قدرة العبد على الفعل فليس فيها ما يزيد على مذهب المعتزلة إذ لا شبهة في أنهم قائلون بكون قدرة العبد مخلوقة لله تعالى كما قال الامام « قدرة العبد مخلوقة لله تعالى باتفاق القائلين بالصانع » وقال في شرح المقاصد « لا نزاع للمعتزلة في أن قدرة العبد مخلوقة لله تعالى » فذلك أن تضم الى هذا القول من طرف المعتزلة ( وخالق المؤثر خالق للآثر ) ان كانوا هم أنفسهم لم يضموا ذلك الى هذا القول لكونهم في غنى عنه لظهوره والذي عزا اليهم الامام من القول باستبداد العباد بالاختراع وانقرادهم بالخلق والابتداع فلا يجاوز ما قاله نفسه من « أن الفعل المقدور واقع بالقدرة الحادثة قطعاً ولا سبيل الى المصير الى وقوع فعل العبد بقدرته الحادثة والقدرة القديمة

(١) حتى ان الأدلة منهم كانوا يتحاشون عن التصريح بلفظ الخالق ويكتفون بلفظ الموحد والمحدث وغير ذلك كما نحاشي الامام وابن القيم وعبد ربي الجبائي وأتباعه أن معنى السكر واحد وهو المخرج من الدم الى الوجود فجاءوا على إطلاق لفظ الخالق كما في شرح العقائد الفسفية لعلامة الفنازاني وقد ظن بعض الناس ان مالا يجوز نسبته الى العبد مقصور على لفظ الخالق وليس انتهى لأن العبارة بالمعنى كما اعترف به الامام والاختلاف بين المعتزلة وأهل السنة في هذه المسألة ما هو عبارة عن اختلاف في إطلاق اللفظ وعدم إطلاقه الرابع الى التزام الناطق وإنما مرجعه الخلاف في قاعدة كلامية مهمة وهي استناد جميع المكشآت الى الله تعالى بلا واسطة .



فإن الفعل الواحد يستحيل حدوثه بقادرين ويستحيل أن يقع بعرضه بقدرة الله تعالى فإن الفعل الواحد لا بعض له .

فبين أن ما ذهب إليه لا يمتاز عن مذهب المعتزلة الذين وصفهم بالضللال والاضلال وإن ادعى تميزه عنهم وأبدى إعجابه واقتنائه بما اكتشفه من طريق حل لهذه المعضلة ولذا أنكره عليه عامة أصحابه ومنهم الامام أبو القاسم الانصاري شارح الارشاد وقالوا هو أقرب من مذهب المعتزلة ولا يرجع الخلاف بينه وبينهم الا الى الاسم كما ذكره ابن القيم ولم ينلقه علماء أهل السنة الذين جاءوا بعد الامام بالقبول ولم يجدوا المحققون جديراً بالاختيار حتى أن هذا القول من الامام وقع بينهم في طي النسيان فقد كره في كتب الكلام بعنوان « وروى عن إمام الحرمين »<sup>(١)</sup> الى أن جاء ابن القيم فبطل من مرقدته واختاره بالرغم مما سلكه من إنكار أصحاب الامام هذا القول عليه وقال « انه توسط حسن بين الفريقين وأنه أقرب الى الحق مما قاله الاشعري وابن الباقلاني » وقول ابن القيم هذا لا قيمة له غير الانحياز بالاسم واللفظ كما عرفت ولذا لم يتابعه في متابعة الامام من جاء بعده أيضاً الى أن جاء الشيخ المغفور له محمد عبده وحاول أن ينفخ الروح في قول الامام مرة ثانية واستخلف أئمة من محاولته في عقول علماء مصر ورحم الله الاوائل صانتهم يقضاهم وصار نوم الاواخر بعد اليقظة .

نعم بين مذهب المعتزلة وبين ما ذهب اليه الامام فرق من جهتين غير متعلقتين بنقطة الشقاق الاولى أن الامام يقول بتأثير القدرة الخالقة في الفعل

---

(١) وهو مخالف لما نقلته الحق الدواني من قوله في الارشاد « اتفق أئمة السلف قبل ظهور البدع والاهواء على أن الخالق هو الله تعالى ولا خالق سواه وإن الحوادث كلها حادثة بقدرة الله تعالى من غير فرق بين ما يتعلق به قدرة العبد وما لا يتعلق به »

لا بإيجاب لا اعتبارها سبباً مؤثراً فيه ولذا ألحق علماء الكلام إمام الحرمين بالحكماء عند تعداد المذاهب في مسألة أفعال العباد فقالوا : المؤثر في فعل العبد إما قدرة الله فقط بلا قدرة من العبد أصلاً وهو مذهب الجبرية أو بلا تأثير لقدرته وهو مذهب الأشعري أو قدرة العبد فقط بلا إيجاب وهو مذهب المعتزلة أو بالإيجاب وامتناع التخلف وهو مذهب الفلاسفة والمروئي عن إمام الحرمين<sup>(١)</sup> أو مجموع القدرتين على أن تؤثر قدرة العبد أيضاً في أصل الفعل وهو مذهب الاستاذ أبي إسحاق أو في وصفه بأن يجعله موصوفاً بمثل كونه طاعة أو معصية وهو مذهب القاضي أبي بكر<sup>٢</sup> والمفهوم أن ترجيح فضيلة الشيخ بخيت القول بكون ترتب الفعل على تعلق إرادة العبد وقدرته به ترتباً عقلياً كما يأتي ذكره على القول بكونه ترتباً عادياً كما هو المعروف عند علماء أهل السنة ، أتاه من مذهب إمام الحرمين الذي انحاز إليه الشيخ محمد عبده ووجهه في مصر .

الثانية أن الله يقدر الشر من أفعال عباده كالشكر والفسوق والعصيان ويريد ويحبه عند الإمام وهذا الفرق عائد إلى مسألة استلزام الإرادة للمحبة أو عدم استلزامها لها فأهل السنة ذهبوا إلى عدم الاستلزام وقالوا إن الله يريد الخير والشر من أفعال عباده ولا يحب الشر وذهب المعتزلة إلى الاستلزام فقالوا إن الله لا يريد الشر من العبد ولا يحبه وذهب الإمام إلى الاستلزام أيضاً فقال إن الله يريد ويحبه ولكن تابعه في مسألة خلق الأعمال أعني ابن القيم قال في مذهب الإمام هذا أنه في غاية البطلان وهو مخالف لصريح

(١) وقد أثبت المحقق الدواني في شرح العقائد المضنية كون مذهب الحكماء كذهب الأشعري في أن المؤثر في جميع الحوادث هو قدرة الله تعالى بلا واسطة



العقل والنقل « رقم ١٢٦ وفي الحق انه أسخف من مذهب المعتزلة قال الله تعالى ( والله لا يحب الفساد ) وقال ( لا يحب الله الجهر بالسوء من القول ) وقال ( ان تكفروا فان الله غنى عنكم ولا يرضى لعباده الكفر ) وقال ( كل ذلك كان سيئة عند ربك مكروها )

وقد اضطرب كلام ابن القيم نفسه في هذه المسألة فقال في الرقم السابق « ومن لم يفرق بين المشيئة والحجة لزمه أحد أمرين باطلين لا بد من التزامه إما القول بأن الله تعالى يحب الكفر والفسوق والعصيان أو القول بأنه ما شاء ذلك وما قدره وما قضاه « فأبطل قول الامام وقول المعتزلة معا ثم تراه في الرقم ١٦٣ ينزع الى ما يقوله المعتزلة فيقول بلسان السني « انتفاء الاعانة لا يخرج الفعل عن كونه مقدرراً للعبد فانه قد يكون قادراً على الفعل لكن يتركه كسلاً ونهاونا ايشاراً لفعل ضده فلا يصرف الله عنه تركه الواقع ولا يوجب عدم صرفه كونه عاجزاً عن الفعل فان الله سبحانه يعلم انه قادر عليه ويعلم انه لا يريد مع كونه قادراً عليه فهو سبحانه مريد له ومنه الفعل ولا يريد من نفسه اعانته وتوقيفه « فثبت لله الارادة لما لا يريد العبد ولا يقع منه وهي ارادة متخلقة عن المراد ويقول بعده « وسر المسألة الفرق بين تعلق الارادة بفعل العبد وتعلقها بفعله سبحانه فمن لم يحيط معرفة بهذا الفرق لم يكشف له حجاب المسألة « مع ان الفارقين بين ارادة الله تعالى المتعلقة بفعل نفسه وارادته المتعلقة بفعل غيره هم المعتزلة قالوا ان الارادة الاولى توجب وقوع المراد دون الثابتة وقال أهل السنة بإيجاب الارادتين وامام الحرمين تابعهم في ذلك ولم يرض تخالف ارادة الله عن مراده ثم خالفهم بإتباع الحجة والرضاء للارادة وابن القيم قال تارة مأمراً وآثراً وتارة بطلان عدم التفريق بين الارادة والحجة

نفيًا وإثباتًا فرد كلًّا من مذهبي الإمام والمعتزلة وأبطل عند ذلك القول بأن الله ما أراد الكفر والفسق والعصيان من الكافر والفاسق والعاصي بالرغم من وقوعها وأكثَرَ في كتابه من الاعتراف والشهادة بأن ما شاء الله كان ووجب وجوده وما لم يشأ لم يكن وامتنع وجوده وكرره - وهو من العجب - في رقم ١٦٣ الذي أثبت فيه الله الإرادة المتخلقة عن المراد .

وقال في رقم ١٧٨ عن لسان السني « لا تنفقر كل إرادة من العبد إلى مشيئة خاصة من الله توجب حدوثها بل يكفي ذلك المشيئة العامة جاعله مريدًا فإن الإرادة هي حركة النفس والله سبحانه شاء أن تكون مشحركة وأما أن تكون كل حركة تستدعي مشيئة مفردة فلا كما أنه سبحانه شاء أن يكون الحق متنفسًا ولا ينفقر كل نفس من أنفسه إلى مشيئة خاصة »

وعندنا أن الأمر ليس كذلك وقانون ( ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ) يمنع وقوع أي مشيئة من العبد لم يشأها الله بخصوصها وأي نفس من المتنفس لم يشأه الله بخصوصه وقد قال ابن القيم نفسه في رقم ١٤١ « والرب سبحانه هو الخالق للإرادة والحجة والرضا في قلب العبد » ولا شك أن هذه الإرادة والحجة والرضا إرادة ومحبة ورضا خاصة متعلقة بأمور خاصة وخلقها في قلب العبد يكون بمشيئة خاصة من الله وقال في رقم ١٣١ « فربه تعالى هو الذي جعله فاعلاً بقدرته ومشيئته وأقدره على الفعل وأحدث له المشيئة التي يفعل بها » ولا يخفى أن هذه المشيئة التي يستند إليها الفعل ويقترن بها هي المشيئة الجزئية الخاصة وفي رقم ١٠٤ « وقد أخبر سبحانه أن العباد لا يشاءون إلا بعد مشيئته ولا يفعلون شيئاً إلا بعد مشيئته فقال ( وما تشاءون إلا أن يشاء الله » وهذه المشيئة المنفية عنهم مطلقة ثم المنبذة لهم متوسطة بمشيئة الله



تعالى هي مشيئتهم الفعلية واراقتهم الجزئية المتعلقة بأفعالهم كما سبق تحقيقه.  
ثم ان كلام الامام وابن القيم كما لم يختلفا عن المعتزلة في خلق الافعال  
مع اغرافهما في تضليلهم لم يتخلصا عن الجبر الذي حاذراه ، أنظر الى قول  
الامام في ما نقلنا عنه :

« اذا اراد الله بعبد خيراً أو كل عقده وأتم بصيرته ثم صرف عنه  
العوائق والذوائع وأزاح عنه الموانع ووفى له قوائمه الخير وسهل له سبيله  
وقطع عنه الملهيات وأسباب الغفلات وقبض له ما يقربه الى القربات ثم  
يعتادها ويمرن عليها ، واذا اراد الله بعبد شراً قدر له ما يبعده عن الخير  
ويقصيه وهياً له أسباب تضاده في الغي وحجب اليه التشوف الى الشهوات  
وعرضه للآفات وكما غلبت عليه دواعي النفس خفت دواعي الخير ثم  
يستمر على الشرور على مر الدهور ويأني مهاوئها ويتعاون عليه الوسواس  
ونزغات الشيطان ونزقات النفس الأمارة بالسوء فتتسحج الغفلة على قلبه  
غشاوة بقضاء الله وقدره فتلكم الطبع والختم والاكثنة ، وأنا أضرب في  
ذلك مثلاً فأقول : لو فرضنا شاباً حديث العهد بحمله لم تهديه المذاهب ولم  
تحنكه التجارب وهو على نهاية في غلمته وشهوته وقد استمكن من بلغة من  
الخطام وخص بمسحة من الجمال ولم يكن عليه قوام بزعه عن ورطات الردي  
وبمنعه عن الارتباك في شبكات الهوى ووافاه أخذان الفساد وهو في غلواء  
شبابه يحدث نفسه بالبقاء أمداً بعيداً فما أقرب من هذا وصفه من خلع العذار  
والبصار الى شبح الاشرار وهو مع ذلك كله مؤثر مختار ليس بجبراً على المعاصي  
والزلات ولا مصدراً عن الطغيات ومعه من العقل ما يستوجب به اللائمة  
اذا عصى فمن هذا سبيل لا يستحيل في العقل تكليفه فانه ليس ممنوعاً ولكن

ان سبق له من الله سوء القضاء فهو صائر الى حكم الله الجزم وقضائه الفصل  
إلا أن يتغمده الله برحمته وهو أرحم الراحمين »  
فهو أنكر الجبر وفر من اسمه وشنع على المذاهب المعزوة اليه ثم اعترف  
بمعناه كما أنكر نسبة اسم الخلق للعبد ونسب له معناه <sup>(١)</sup> يشهد به ما نقلناه من  
كلامه هنا وينادي به قوله منه « لكن ان سبق له سوء القضاء فهو صائر الى  
حكم الله الجزم وقضائه الفصل » أما قوله بعده « الا ان يتغمده الله برحمته  
وهو أرحم الراحمين » فاضطرب في الكلام فكأنه يحاول به الرجوع عما  
اعترف به من صيرورته الى حكم الله الجزم وقضائه الفصل وكأنه ندم على  
وصفه لحكم الله بالجزم وقضائه بالفصل مع ان من تغمده الله برحمته لا يخرج  
عن الصائرين الى حكم الله الجزم وقضائه الفصل وانما يدخل فيمن سبق لهم  
حسن القضاء وفصل حالهم في الشق الاول أعني الذين أراد الله بهم خيراً  
فاذا كان من سبق له من الله حسن القضاء صائراً لا محالة الى حكم الله الجزم  
وقضائه الفصل ومن سبق له سوء القضاء كذلك على ما أوضح حالها وصورة  
صيرورتهما الى حكمه وقضائه أليس في هذا معنى الجبر وان كان كلا العبدین  
صائرين الى مصيرهما بإرادتهما واختيارهما والفرق كل الفرق بينهما سبق  
حسن القضاء لاحدهما وسوؤه للآخر أعني إرادة الله باحدهما خيراً وبالآخر  
شراً وما هما بمختارين في سابقتهما التي لا تختلف عنها عاقبتهما فاذا كان الامام  
لا يمتنع انتهاء سلسلة الاخذ والرد في هذا المقام الى أن الله تعالى يفعل ما يشاء

(١) وهذا هو مقتضى ذات المشقة المعضلة فمن فر من الجبر ولم يبق له غير به  
الاعتزال وقع في الاعتزال وان عاد الى اجماعه بالقدر يقع في الجبر ولا أمل من وقوعه  
في الجبر المتوسط فهي نزقة زالت عليها أقسام القول قديماً ولم يثبت عليها قائماً الا من  
عاد الى نفس هذا الكلام من الامة الذي لا يستتراب فيه كاف في الاقتناع بصحة مدعاه  
وابك أن تقتحم تجربة القيام بالزلة بغير هذا السناد فتزل قدم بدوئتها والجرب لا يجرب



ولا يتعرض للاعراض عليه المعترضون ولا يسأل عما يفعل وهم يسألون  
 خلا شافياً<sup>(١)</sup> فما منتهى جوابه وآخر سناده اذا سئل عن سبب الفرق بين  
 العبدین فی سابقۃ القضاء والقدر ؟ فان قال ان سبب الفرق فی القضاء السابق  
 هو الفرق بین اختیارہما لللاحقین المتعلق أحدهما بالخير والآخر بالشر والمعالم  
 كلامها لله تعالى فی الأزل فحينئذ لا يكون معنى لقوله المبتيء هكذا :  
 « اذا أراد الله بعبد خيراً » أكل عقله وأنتم بصيرته ووفق له قرناء الخير ....  
 واذا أراد بعبد شراً قدر له ما يعمده عن الخير ويقصيه وهياً له أسباب تماديته  
 فی الغي وحسب اليه التشوف فی الشهوات ... » ومنه قول ابن القيم « فاذا  
 شاء الله سبحانه رحمة عبد جنب قوى ارادته وعزيمته الى ما ينفعه وأوحى الى  
 ملائكته أن فبتوا عبدي وأصرفوا همته وارادته الى مرضاتي وطاعتی كما قال  
 تعالى ( اذ يوحى ربك الى الملائكة اتي معكم فبتوا الذين آمنوا ) واذا أراد  
 خذلان عبد أمسك عنه تأييده وتثبيتته ... » رقم ١٧٧ بل يلزم أن يبتدىء  
 الكلام هكذا : « اذا أراد العبد بنفسه خيراً أراد الله به خيراً وأكمل عقله  
 وأنتم بصيرته الخ واذا أراد العبد بنفسه شراً أراد الله به ذلك وقدر له ما يعمده

(١) فی حدیث أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وفضلاء التابعين يروونه خلا  
 شافياً وجواباً حاسماً فی صحيح مسلم عن أبي الاسود الدؤلي قال قال لي عمران بن حصين  
 أ رأيت ما يصل الناس اليوم ويكذبون فيه شيء ففى عليهم ومضى عليهم من قدر قد  
 سبق أو فيما يستقبلون به مما أنفهم به نبيهم ونبتت الحجة عليهم فقال بل شيء فضى  
 عليهم ومضى عليهم قال فقال أفلا يكون ظلماً قل ففرغت من ذلك فرعاً فدا فقال كل  
 شيء خلق الله وملك بده فلا يسأل عما يفعل وهم يسألون قال فقال يرحمك الله اني لم أورد  
 بما سألتك الا لاحتز عقلك ان رجلاً من مزينة أتيا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالا  
 يا رسول الله أ رأيت ما يصل الناس اليوم ويكذبون فيه شيء ففى عليهم ومضى عليهم من  
 قدر قد سبق أو فيما يستقبلون به مما أنفهم به نبيهم ونبتت الحجة عليهم فقال بل شيء  
 فضى عليهم ومضى عليهم وأصدق ذلك ان كتاب الله عز وجل ( ونفس وما سواها فأطعمها  
 فجورها وتقواها ) فليطهر القاري الى جواب أبي الاسود ولينظر الى استدلال عمران  
 بجوابه على كمال عقله .

عن الظير الخ فهل كانت ارادة الله به خيراً وإكمال عقله وانعام بصيرته لانه  
 متكون من العبد ارادة الظير واختياره أم تكون ارادته الظير واختياره إياه  
 لتكون الله أراد به خيراً وإكمال عقله وأتم بصيرته وهل لا تكون ارادة الله  
 به خيراً وإكمال عقله وانعام بصيرته وتوفيق قرناء الظير له بعد ما علم انه  
 يختار لنفسه الظير ، كالمستغنى عنه . وتظهر السجاجة في ترتيب المعنى أكثر من  
 هذا في قول ابن القيم « اذا أراد الله راحة عبد جذب قوى ارادته وعزيمته  
 الى ما ينفعه » عند تبديله بقولنا اذا أراد العبد بنفسه ما ينفعه جذب الله قوى  
 ارادته وعزيمته الى ما ينفعه وهذا تحصيل الحاصل بعينه !

وقوله في رقم ١٤٤ « وقلبه بيد خاتمه وبين أصبعين من أصابعه يقلبه  
 كيف يشاء ويجعله مریداً لما شاء وقوعه منه كارهاً لما لم يشأ وقوعه فما شاء  
 كان وما لم يشأ لم يكن » أيضاً أظهر في الدلالة على ان ارادة الله تعالى بعبد  
 خيراً أو شراً هو المبدأ المتقدم على ارادة العبد بنفسه خيراً أو شراً فارادته  
 صائرة الى ارادة الله لا العكس والا لما كان لقوله « وقلبه بيده وبين أصبعين  
 من أصابعه يقلبه كيف يشاء فيجعله مریداً لما شاء وقوعه منه الخ » حاصل  
 أو نزم أن يكون مراده به « يقلبه كيف يشاء العبد ويجعل العبد مریداً لما  
 شاء العبد وقوعه كارهاً لما لم يشأ هو وقوعه » وهو تحصيل الحاصل بعينه  
 أيضاً مع منافاته لقوله بعده « فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن » الا أن يكون  
 معنى ثلاث الجملة أيضاً « فما شاء العبد كان وما لم يشأ لم يكن » وبهذا البيان  
 يستطاع احتمال أن يقال مراد الامام بحكم الله الجزم وقضائه الفصل في قوله  
 « لم يكن من سبق له سوء القضاء فهو صائر الى حكم الله الجزم وقضائه الفصل »  
 ما في علم الله من مصير العبد غير مؤثر فيه بقاء على ان العلم لا يؤثر في معلومه



بل تابعاً في علم الله الأذلى لمصيره باختياره فيما لا يزال بناء على ان العلم تابع  
للمعلوم لا العكس ، لأن هذا يتناقض سياق قول الامام وسياقه كل المناقاة حتى  
لا يبقى معنى لوصف حكم الله بالجزم وقضائه بالفصل ولا لسكون العبد صائراً  
اليه بل يلزم أن يكون الالئق بصفة الجزم والفصل ارادة العبد واختياره وأن  
يكون حكم الله وقضائه صائرين الى ارادة العبد الجزم واختياره الفصل ولا  
يخفى انه مكابرة وقاب معنى الكلام ظهراً ليعطن<sup>(١)</sup>

ثم ماذا عسى أن يكون قول الامام وقول ابن القيم الذي هو فارس  
ميدان التمثيل في سبب كون الله أراد بمن شاء من عبادہ خيراً فمياً أسبابه  
له ومن شاء منهم شراً فمياً أسبابه له ؟ فان كان كما قاله ابن القيم في رقم ١٠٤

(١) ولا يقال ان قول الامام أو ابن القيم المصدر بجملتي « اذا أراد الله بعبده خيراً ... »  
واذا أراد الله بعبده شراً ... الخ » والذي انتهى بهما الى الاعتراف بالجبر بالرغم من  
كونهما من الفارين منه ، فذلك القول مأخوذ من شرعي يضطرب الى تصديقه ولا يقرب  
عليه الحكم الا من طريق الجدول والالزام على قائله ، لا نأقول ذلك قول لا يكره  
أحد من المسلمين وقد أنطقوا به لأدبهما ولأدب الاسلامي الذي لا ملاقة له هذا الصدد  
وله أصل عريق في الكتاب والسنة مثل قوله تعالى ( واذا أردنا أن نمك قرية أمرنا  
مترفيها ففسقوا فيها ) وقوله صلى الله عليه وسلم بأستاد جيد عن أم سلمة ( اذا أراد الله  
بعبده خيراً جعل له واعظاً من نفسه بأمره ونهاه ) وقوله بأستاد صحيح عن عمرو بن الحمق  
( اذا أراد الله بعبده خيراً استعمله قبل وما استعمله قال يفتح له عملاً صالحاً بين يدي  
موته حتى يرضى عنه من حوله ) وقوله بأستاد رجاله موثقون عن ابن مسعود ( اذا أراد  
الله بعبده خيراً ففقه في الدين وألهمه رشده ) وقوله بأستاد جيد عن مهران مولى النبي صلى  
الله عليه وسلم ( اذا أراد الله بعبده خيراً ولي عليهم علماءهم وقضى بينهم علماءهم وجعل  
المال في سمعائهم واذا أراد بعبده شراً ولي عليهم سفهاءهم وقضى بينهم سفهاءهم وجعل المال  
في بخلائهم ) وقوله بأستاد صحيح عن جابر ( اذا أراد الله بأهل بيت خيراً أدخل عليهم  
الرفق ) وقوله بأستاد جيد عنه ( اذا أراد الله بعبده شراً غفر - أي حبس - له في الدين  
والطيب حتى يبنى ) وقوله بأستاد حسن عن عائشة ( اذا أراد الله بالأمر خيراً جعل له  
وزير صدق ان نسي ذكره وان ذكر أعانه واذا أراد غير ذلك جعل له وزير سوء ان  
نسي لم يذكره وان ذكر لم يفته )

« أن القدرة نوعان قدرة مصححة وهي قدرة الاسباب والشر وط وسلامة الآلة وهي مناط التكليف وهذه متقدمة على الفعل غير موجبة له وقدرة مقارنة للفعل مستلزمة له لا يتخلف الفعل عنها وهذه ليست شرطاً في التكليف فإيمان من لم يشأ الله إيمانه وطاعة من لم يشأ الله طاعته مقدور بالاعتبار الاول وغير مقدور بالاعتبار الثاني فإن قيل هل خلق لمن علم أنه لا يؤمن قدرة على الايمان أم لم يخلق له قدرة قبل خلقه قدرة مصححة متقدمة على الفعل هي مناط الامر والنهي ولم يخلق له قدرة موجبة للفعل مستلزمة له لا يتخلف عنها فهذا فضل يؤتيه من يشاء وتلك عدله التي تقوم بها حجة على عبده »

فلا محاصل من الجبر وهل لمن لم يؤت من فضل الله الذي يؤتيه من يشاء ان يؤمن ؟ وقوله بعده « فان قيل فهل يمكنه الفعل ولم يخلق له هذه القدرة - الثانية المستلزمة - قيل هذا هو السؤال السابق بعينه وقد عرفت جوابه » فوار عن الجواب كما مر في رقم ١٦٢ - ١٦٣ حيث قال بعد كلام تقدم في المناظرة بين قدرتي وسفي « قال القدرى أنا أجوز تعلق الطاعة والمعصية بشيئة الرب سبحانه واهدائه على وجه الجزاء لا على سبيل الابتداء وذلك أن الله سبحانه يعاقب عبده بما يشاء ويثيب فكما يعاقبه بخلق الجزاء الذي يسوءه وخلق الثواب الذي يسره فكذلك يحسن أن يعاقبه بخلق المعصية وخلق الطاعة فان هذا يمكن عدلاً منه وأما ان يخلق منه الكفر والمعصية ابتداء بلا سبب فعاد الله من ذلك قال السني هذا توسط حسن جداً لا يابأه العقل والشرع ولكن من ابتداء الاول ؟ قال القدرى فما تقول أنت أنها السني في الفعل الاول اذا لم يكن جزاء فما وجهه وأنت ممن يقول بالحكمة والتعليل ونزهة الرب سبحانه عن الظن قال السني لا يلزم مني في هذا المقام بلان ذلك فاني لم انتصب له انما انتصبت



لا بطل احتياجك بالآية لذهبك الباطل « يريد قوله تعالى ( ما أصابك من  
حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك ) . ولم يجب باختصار أن البادى .  
هو العبد اعلمه بأنه يأباه قوله « اذا أراد الله رحمة عبد جذب قوى ارادته  
وعزيمته الى ما ينفعه الخ » ثم عاد الى الجواب فقال « والله فى ذلك حكم  
وغايات محدودة لا تبلغها عقول العقلاء ومباحث الاذكياء » وهذا النجاء الى  
أساس ان الله يفعل ما يشاء ولا يسأل عما يفعل وهم يسألون ثم عاد فقال « قاله  
سبحانه يضع فضله وتوفيقه وامداده فى المحل الذى يصلح له ومالا يصلح له  
من المحال يدعه غفلاً فارغاً من الهدى والتوفيق » فوضع موضع أن يقول « والله  
سبحانه يضع فضله وتوفيقه وامداده فى المحل الذى يشاء » قوله « يضعه فى  
المحل الذى يصلح له » ليوافق على أساس التعليل كأن للمحل صلاحية ذاتية  
واستعداداً ذاتياً غير معمول كما قال به الشيخ محيى الدين ابن عربى « ان  
الماهية غير معمولية والخير والشر من حسن الاستعداد النفسى الامرى وسوءه  
وأبطلناه فيما سأتى .

هذا وأصح قول قاله ابن القيم قوله فى رقم ١٤٤ « ومعاذ الله والله  
أكبر وأجل وأعظم وأعز أن يكون فى عبيد شىء غير مخلوق له ولا هو  
داخل تحت قدرته ومشيتته فهو عبيد مخلوق من كل وجه وبكل اعتبار وفقره  
الى مخالفه وبارئ من لوازم ذاته وقلبه بيد خالقه وبين أصابع من أصابعه  
يقبله كيف يشاء فيجعله مريضاً لما شاء وقوعه منه كارهاً لما لم يشأ وقوعه فما  
شاء كان وما لم يشأ لم يكن ونعم والله سلسلة المرحجات تفتى الى أمر الله  
الكونى ومشيتته النافذة التى لا سبيل للمخلوق الى الخروج عنها » (١)

(١) ومثله قوله فى قوله تعالى ( فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره ) « فان قلت فلا

وقوله هذا يهضم كثيراً من سابق أقواله ولاحقها ومن جملة ما هدم به من أقواله قوله الذي نقلناه عنه : أنه لا يفتقر كل ارادة من العبد الى مشيئة خاصة من الله توجب حدوثها بل يكفي في ذلك المشيئة العامة لجعله مريداً « إذ لا شبهة في أن جعل الله عبده مريداً لما شاء وقوعه منه يدل على أن ارادته الجزئية المتعلقة بالواقعات تتعلق كل واحدة منها بما تتعلق به بمشيئة خاصة من الله ولا تكفي فيها مشيئة الله العامة لكون العبد مريداً مطلقاً لأن هذه الارادة من العبد صالحة لأن تتعلق بالواقع وضده فلا يحصل المعنى الذي اراده ابن القيم بأن يقول وقلبه بين أصبعين من أصابعه بقلبه كيف يشاء فيجعله مريداً أي متصفاً بصفة الارادة مطلقاً ليقع ما شاء وقوعه منه بل لا معنى له : وأما قول الامام وتابعيه يلزم هدم الشريعة وإبطال التكليف الالهي التي نطق بها كتب الله المنزلة على رسوله فو اعترف بالجبر الذي اعترف به في مذهب الاشاعرة للزوم كونها تكليفاً بما ليس في وسع المكلفين فجوابه أولاً ان الجبر يلزم مذهب الامام ومن تبعه أيضاً كما عرفته بشهادة شاهد من كتابهم فما هو جوابهم فهو جوابنا وثانياً أنا لا نسلّم كون تكليف الله مع كون أزيمة المكلفين بيده ومشيئتهم منوطة بمشيئته تكليفاً بالحال وما لا يطابق مهما اشد وثاقهم ، لأن امتثالهم التكليف إنما يقع عندنا وعند الامام وأنصاره بمعونة من الله الذي بيده الازمة وهذا الامتثال بهذه المعونة ممكن دائماً وعدم

الاسباب التي تشرح العصور والتي تضيفها فقلت السبب الذي يشرح الصدر النور الذي يقدسه الله فيه فإذا دخل ذلك النور السبع بحسب قوة النور وضعفه وإذا فقد ذلك النور انظلم وتضايق . فإن قلت فهل يمكن اكتساب هذا النور ام هو وهي قلت هو وهي وكسي واكتسابه أيضاً مجرد موهبة من الله تعالى ولا امر كله لله والحمد كله له والخير كله بيده وليس مع العبد من نفسه شيء البتة بل الله واهب الاسباب ومعيانها وجاعلها اسباباً ومآلها من يشاء ومآلها من يشاء إذا أراد بيده خيراً وفقه لاستفراغ وسعه وبذل جهده في الرغبة والرغبة فأنهما مادتا التوفيق فيقدر قيام الرغبة والرغبة في القلب يحصل التوفيق «



امكانه بدونها لا يجعل التكليف به تكليفاً بما لا يطاق لكون العبد يمكنه  
الاتيان به لو اراده لكنه لا يريد به بدون الاعانة والتوفيق من الله تعالى  
ومن يكون الفعل ممكنه له وهو لا يريد به ويفتقر في ارادته الى الاعانة لا يعد  
ممنوعاً منه ولا التكليف به تكليفاً بما لا يطيقه لانه مختار في فعله قادر عليه  
و ممكن منه عند ارادته وهذا كاف في صحة التكليف به ولا حاجة في صحته  
الى كون الفعل أثر قدرته وكونها مؤثرة فيه كما ادعاه الامام واتباعه مع كون  
هذا بمعنى خلق الفعل كما بيناه و قول الامام « في المصير الى أنه لا أثر لقدرة  
العبد في فعله قطع طلبات الشرع والتكليف بما جاء به المرسلون » ليس  
بشيء لصحة التكليف بالفعل مع كونه أثر قدرة الله وخلق المترب على ارادة  
العبد للفعل ترتباً جرت عليه سنة الله من دون تأثير لقدرة العبد في الفعل  
سوى اقتراثها به أما ان العبد لا يريد امتثال طلبات الشرع بلا اعانة وتوفيق  
من الله تعالى مع كونه صاحب ارادة ومع تمكنه من فعلها و امتثالها لو اراده  
وأما انه لا يمكنه الفعل و الامتثال لعدم الارادة ولا يمكن الارادة لعدم الاعانة  
فمشوه افتقار العبد في كل أمره الى الله قطعاً الذي لا يضرنا الاعتراف به  
ولا يمكن معارضتنا انكاره لا نبأته عن عدم القطع بتأثير اعانة الله وتوفيقه  
وهدأته اثباتاً ونهياً فكأن في الامكان أن لا يسمع الموفق عندهم ولا يشقى  
الخذول وهو خلاف نص القرآن بل وخلاف نصهم في تصوير حال الفريقين  
بقولهم « اذا اراد الله بهد خيراً ... واذا اراد الله بهد شراً ... » وليس  
لهم أن يفسوا في طريق التخلص عن الجبر أموراً نطق بها القرآن ونطقوا  
هم أنفسهم فلو قلنا باستغناء العبد عن مدد الله وموئته لخالفنا ما جاء في شرائع  
التي نحتز ابطالها من أن الانسان لا يملك لنفسه نفعاً ولا ضرراً الا ما شاء الله

وما جاء فيها من تعليم العباد بطلب الهداية منه لما أن من يهتدى الله فهو  
المهتدى ومن يضلل فلا هادى له من بعده .

وجملة القول أن قياسهم المكاف بالتكاليف الشرعية في مذهب الاشاعرة  
بالموافق الملقى في اليم مع النهي عن الابتلال غير صحيح من جهتين لأن ذلك  
الموافق الملقى لا يقدر على التحرز من الابتلال ولو أراد ولا يقدر ملقيه أيضاً  
في هذه الحالة - وهو ناهيه عن الابتلال - على وقاينه لو أراد ذلك فهذا  
تكاليف بما لا يطابق بنام معنى التعبير بخلاف التكليف بالتكاليف الشرعية  
لأن هذا الموفق ليس بمنعوع عن الفعل متى أرادته والذي يأمره وينهاه أقدر  
على توفيقه لامتناع الأمر والنهي لكونه وثاقه بيده فلو كان أمره ونهيه  
غير من بيده الوثاق لأشكل الأمر حتى أن أمره ونهيه ممن ليس وثاقه  
بأيديهم فوثاقهم أيضاً بيد من بيده وثاقه أما كون إرادة المكاف بيد الله  
ينصرف فيها كيف يشاء لا كنصرف المكره الذي يفيد إرادة المكره بل لكون  
قلبه بين أصبعين من أصابعه يقلبه كيف يشاء فهو لا يخرج المكاف عن كونه  
مختاراً في الفعل بالاختيار الصحيح فالفعل الذي يفعله ليس إلا ما يريد هو  
نفسه أن يفعله غير أن كونه مريداً له بالنظر إلى باطن الأمر بمعنى على كون  
الله يريد منه أن يريد ولا يمكنه الخروج عن إرادة الله ومشيئته إذ لو  
أمكنه لا يمكن إرادة منه غير داخلية في ملك الله وأتى له ذلك فعدم الامكان  
هذا ينشأ من سعة ملك الله وإحاطته ولا يعد ذنباً على مذهب الاشعري يؤخذ  
به وأنه سر القدر الذي من حقه أن تبقى على الباحث في مسألة القضاء والقدر  
مهما كان منقياً في البحث ، بقية منه غير منكشفة .

وهذا التحقيق الذي اهتديت اليه بتوفيق من الله والذي تنهدم به دعوى



هدم الشريعة وابطال التكليف المأخوذ به مذهب الجبر التوسيط وتحتل  
مشكلة التكليف بما لا يطاق، ان أقل بشأته كما قال الامام قد أنزلت أنفاسي  
ولسكنه لو وجدت في اقتباس هذا العلم من يسرد لي هذا الفصل لكان وحق  
القائم على كل نفس بما كسبت أحب الي من ملك الدنيا بخلافها أطول  
أمدها ٥ أو ما يقرب منه فليس يبعد من القاري أن نصف الموفق أن يقدر  
قدره ويستفيد منه غير مستخف له ولا ينصرف عنه بسهولة مأخذه وعدم  
خطورة أخذه وقال ابن القيم في مقدمة شفاء العليل عن الفوائد التي ضمنها  
كتابه ٥ : « لعلك لا تظفر بها في كتاب ولعل أكثر من تعظمه ماتوا بحسرتها  
ولم يصلوا الى معرفتها والله يقدم فضله بين خلقه بعلمه وحكمته وهو العليم  
الحكيم ٥

ولا يبقى بعد هذا إلا الزامنا بورد الاعتراض على انه سبحانه لكونه  
يعين من يشاء ويهديه الى صراط مستقيم ويخذل من يشاء فيضل عن الصراط  
السوي ويعد الاول حسن الثواب ويوعده الثاني بسوء العقاب لكننا لا نخاف  
ورود الاعتراض على الله تعالى ان لم يخف المعترضون على أنفسهم انهم لن  
يضره والله شيئاً والله غالب على أمره ولكن أكثر الناس لا يعلمون ألم يعلموا  
أن الله له ملك السموات والارض يعذب من يشاء ويرحم من يشاء له الحكم  
واليه ترجعون لا يسأل عما يفعل وهم يسألون وطريقنا كما ترى في حل معضلة  
أفعال العباد تستند في أخرى منزلة الى هذه النقطة ولا ندعي تمام حلها كثيراً  
مع كون طريقنا أقرب الى الحل من طريقهم وأسلم من الاعتراضات الواردة  
عليهم ولا عيب لها غير احتوائها الخضوع لقانون ( لا يسأل عما يفعل ) ومن  
ادعى الاستغناء من الخضوع لها فخير بأن نعت دعواه من أغلاطه بل من

هم الشريعة الذي ينجبه ويرمى به غيره .

### تأثير عقيدة القضاء والقدر في حياة الانسان

راجت في بلاد الاسلام منذ آونة دعوى أن عقيدة القضاء والقدر بمعنى رد كل شيء الى مشيئة الله تسوق الناس الى العطالة والبطالة وتعوقهم عن المساعي وان المسلمين تأخروا في صفوف الامم بهذا السبب العائق ومع كون محدث هذه الفكرة هم الملاحدة الساعين في تنفير المسلمين عن دينهم بتفنيدهم في عقائدهم واحدة بعد واحدة الداعين خدمة الاسلام بهذه الطريق ، فقد وقع أن كثيرا من الناس حتى البعض من علماء الدين كتبوا تحت تأثير هذه الدعايات ان لم يكن في تخطئة عقائد المسلمين في مثل التوكل والقضاء والقدر ففي تخطئتهم في فهم معانيها فأنزمو الاصلاح والتعديل في تفسيرها وكثيرا ما وقعوا أنفسهم في الخطأ حتى ان فضيلة الشيخ بختيار القائل في محاضراته المأذونة لها « اني في هذه الليلة أريد أن أتحدث معكم في القضاء والقدر وذلك لأن معانيها الحقيقية تنبس على كثير من الناس والتبس عليهم مراد الشارع منهما حتى أنهم توهموا السكينة استعمال هذين اللفظين أس فيهما معنى الاكراه والاجبار وليس كما توهموه »

والقائل فيما يقرب من ختامها :

« وقس على هذا الحديث أمثلة من الاحاديث والآيات ولا تغتر بقوال الذين جهلوا حقيقة التشريع الالهي وجعلوا على تشبيط هم العاملين وبث روح الكسل والتفاد عن العمل الصالح » يفهم أنه وقع فيها وقع من الاخطاء والاكافات - التي نقلناها في هذا الكتاب واقتفناها عليه - عند تهريب



عقيدة القضاء والقدر الاسلامية من هجمات المجددين المتفرجين بالرغم من كون التجارب أثبتت أن ملائمتهم في النقاش والميل الى نواحي التعديل والتعديل من تلك العقائد الدينية دون أن تستقبل تلك الهجمات من جباها والسعي للتبرؤ من تهمة التعصب الذي تعودوا أن يلصقوا وسمتها بعقائد الدين ، ضعف يمدى الاسلام ويرديه فالمبطل بهذا الضعف كثير في علماء مصر غير المنتبهين لمكائيد الملاحدة العصريين .

ومن ذا يسلم بكون الاعتقاد بالقضاء والقدر يسوق معتقديه الى العطالة حتى يحتاج الى تأويل أو اعتذار بوقوع الخطأ في فهم معانيهما من المسلمين المتأخرين فذلك العقيدة بنام معناها الذي لم يعثره تأويل ولا تبديل رد كل شيء الى الله والاذعان بأن الامر كله بيده لكن هذا الرد وهذا الاذعان لا يتضمن قعود الانسان واضعاً إحدى يديه على الأخرى كالمكتوف وإنما مضموته أن يعتقد مع عدم التقصير في المساعي التي هي في وسعه ، ان مساعيه أيضاً من الله أي ان كلامنا في ناحية المسألة العلمية كما أن فضيلة الشيخ بحيث درس المسألة في محاضراته من ناحيتها تلك .

وإذا بحثنا في الناحية العملية فالمسلمون الاقدمون الاقوياء في دينهم والذين تأثروا الافكار الدينية في قلوبهم أكثر ، ما كانوا عاطلين ولا مغلوبين بين الأمم فهل هم اكتسبوا قوتهم في الحياة من إيمانهم بدينهم أو من قوتهم بدينهم ؟ أريد أن أقول لا يستطيع أحد أن يدعي أنهم كانوا لا يؤمنون بالقضاء والقدر أما مسلمو هذا الزمان فلا يتركون أمرهم الى القدر ولا يردون كل شيء الى الله كما ادعى بل يأملون كل شيء من العباد ويترلقون اليهم ويتعلقون لمن رأوا الامور بيده لا يخافون الله ويخافون كل شيء وانهم

لا يألون جهدا في الحصول على منافعهم الخسيسة وطلب الأمن والراحة لهم ولو  
كان في ظل من الذل باسم العمل بالاحوط

يرى الجبناء أن الجبن حزم وتلك خديعة الطبع اللئيم  
فيظهر أن لا إيمان لهم بالقدر أو أن إيمانهم به ضعيف كل الضعف لكن  
علماء الدين الذين أضلهم الصواب صياح اللاديين بالدعاية ضد عقائد  
الاسلام قراهم يعا كسون الحقيقة في تشخيص المرض ويميلون من غير حاجة  
الى مذهب الاعتزال كما فعل فضيلة الشيخ بخت وقيل أكثر منه المرحوم  
الشيخ محمد عبده .

فسلمو زماننا إن قالوا بأفواههم أنهم يؤمنون بالقدر قائما يقولونه ستر  
للنفس أو أفع في إيمانهم به ويظن الغافل أن إيمانهم به سبب انحطاطهم ولو  
صح إيمانهم به وتم لكأنوا شجعانا لا يلوون عن التضحية بالاموال والانفس  
ويستحقرونها في سبيل الغايات السامية فالاجدر بعلماء الدين أن يجتهدوا في  
احياء عقيدة القضاء والقدر وتجديدها عند المسلمين بدلان اضعافها بالتأويل  
والتعديل في تفسيرها اتخذاعا بتسويلات اللاديين وانا نهينا فيما سبق  
وبالفنا في التنبيه على أن مسألة الايمان بالقدر بصفة كونها مسألة علم وعقيدة  
لا ترفع المسؤولية والمكلفين عن العباد في دنياهم وآخرتهم ففي حين أنه يلزم  
عدم الاخلال بنفس تلك النظرية العلمية لاجل الوظائف والمساعي المنبثقة  
عن المسؤولية والمكلفية ، يلزم عدم الاخلال بالوظائف بناء على تلك النظرية .  
ثم ماذا يكون مقدار علاقة مسلمي زماننا بمسائل العلم ؟ لاسيا علم الدين حتى  
يكونوا قد تركوا بسببها أعمالا تحلو لهم أو لا تحلو لهم فهل لا يفكر الغافلون  
المتخدعون بتسويلات الملاحدة الذين يريدون أن يزيدوا في تخريب



عقائد المسلمين فتمروا دينهم بذنوب نشأت عن ضعف الدين ، في ان مسلمي زماننا يبعدون عن العلم بأدق مسألة علمية كمسألة القضاء والقدر وعن العمل بموجب ذلك العلم ؟ وان هان لهم أن يسيئوا الظن بعقيدتهم الدينية فيسلوا عنها بدلا من أن يبحثوا عن نظر العلم البعيد فيها كما هان للعلماء أن يجمعوا القهقري أمام حملات اللادينيين بدلا من أن يستقبلوا دعايتهم و يردوها على وجوههم بقوة العلم<sup>(١)</sup>

فالمسلمون بما اعترأهم وأمنتت سرايته الى علمائهم من ضعف قلب وأرأهم أنفسهم محتاجين الى الحصول على مرضاة الغربيين عنهم أو الملائمة الناشئة فيما بينهم أكثر من احتياجهم الى الحصول على مرضاة الله ، إن رجعوا خطوة أمام كل اعتراض ورد عليهم متعلق بمسألة دينية موهين بحالهم هذا تصديق ما يدعى من أن دينهم مانع عن الرقي ، ما رجعوا غير أن يكونوا ملعبة لاعداء الاسلام . فالاسلام لا حاجة له الى أى اصلاح ومن أراد ا اصلاحه فليحاول ان افساده وتجب مقابلتهم بهذا الحس والشعور<sup>(٢)</sup>

(١) وقد يستدل الشاكون من عقيدة القدر واقبالون باستدراجهم الى التصحيح بأنه كثيرا ما يصعب من بعض العوام عند ما اترقوا المعاصي وليموا عليها حوائجهم بها مقدرة لهم فيجتنبون على المعاصي والآثام ويحتجون بالقدر وعدم ان هذه الحالة لا بدل على أنهم آمنوا بالقدر فطأهم انفسهم عن سوء السبيل بل زعمهم شهوة لنا في نفس دعوى القائلين بأن عقيدة القدر تعمل منفسها على الكسل وترك العمل أى العمل الصالح المفيد في الدنيا والآخرة فإذا كانت هذه العقيدة تبعث الانسان على البطالة وترك العمل انتظارا للقدر فلم لا تستعمل على ترك المعاصي التي هي أعمال وأعمال أيضا فعل هذه العقيدة عقار ذو اثرين متضادين يؤثر بالتبعية فبعض يشاء والتعطيل فبعض يشاء فهذا دليل على أن كلا الخربين من الناس المتأخرين ما تقدر في تكاسلهم ونشاطهم كاذبون في ذلك الاعتذار والاحتجاج وانهم يحتارون ما يفعلون ويوافق احوالهم خلق عليهم أن يقال لهم « تمأروا لا وعدتم به في الدنيا من الخسران وفي الآخرة من عذاب النيران فتمأر ان أيضا »

(٢) وقد كانت مسئلة القدر والقضاء موضع البحث والنقاش في الاسلام من قبل حتى

ثم ان المسلمين انفسهم في حاجة الى الاصلاح وأساس مرضهم ضعف القلب  
الناسي من ضعف الدين فيجب على طبيبتهم الذي يتعهد مداواتهم أن  
لا يسلك عكس طريقها كاختراش دينهم والزيادة في اضعافه بل يسعى لاحياء  
عزة النفس الاسلامية في قلوبهم ، فيلبيح للمسلم أن يرى ملته فوق كل ملّة  
ويتشدد في اجتناب تقاليد تعد علامة أنه يرجح غير ملته عليها بأن يتشبه  
بغير المسلمين ومافهم - ولا يزال - كثير من علماء الاسلام وعقلائه أن لبس  
من سماع آباءهم بأسماء المسلمين برنيطة الافرنج في بلاد الاسلام وارااة الناس  
أشخاصهم في رى الاجانب واظهارها بظواهرهم وما الى ذلك مما يتضمن  
إكبارهم واستصغار الاسلام ، ضربة مهيئة آتيا اهانة على عزة النفس الاسلامية  
واستخفوا بحذور هذا التقليد تحت تأثير قول المتفرجين « لا يلزم شئ  
من تبديل الازياء » وغاية انكارهم عليه أن عدوه احتقاراً للقومية ولم  
يتدبروا أن معنى ذلك أن قوميتهم عزيزة عندهم فيهتمون بكرامتها  
ويحتقرون أن يمسوها بما يدل على معنى استهانة بها ولا عزة لديهم عندهم  
ولا أهمية فلذلك لا ينتبهون على استهانة تلصق بكرامته ولا يعتبرونها  
استهانة والحال ان الاسلام القديم كان يدرك بما فيه من عزة النفس ولا  
يخفى عليه أن التشبه بالكفار كفر .

وبالنظر الى أن النظر في الفرق بين تاريخ الاسلام القديم المعظم وبين

تولدت منه المذاهب المختلفة لسكان اصحابها لم يدرسوها ولم يمتازوا فيها تحت نعمة أنها  
تدافع معنى البشر وتؤخر معتقديها في صفوف الامم بل تحروا الحقيقة في عقائدهم الدقيقة  
واشتروا مرضاة الله تعالى فمن تفكر في سعة قدرته وعظمتها قال بالجبر ومن رأى نوره الله  
عن الظلم والظالمين قال بالتفويض ومن عمد الى الوسط قال لا جبر ولا تفويض .



فان يخ الاسلام المعدل الذي يحتوي العلماء المائلين الى اهل التجديد الحديث  
من حيث يشعرون أو لا يشعرون كاف في فهم سقم خطتهم في دفع المسؤولية  
عنهم بالافتراء على ما لدينا من كنوز القوة المعنوية مثل النور كل على الله  
والايمان بالقدر ، فان أثبت الحجة عليهم بتأخر المسلمين في الزمن الحاضر  
بالرغم من تقدمهم في أزمة الايمان بالقدر الايمان الخالص الذي لم يوهنه تعديل  
المتأولين ، كانت حجة أقوم من حججهم ، ومع هذا فكل منهما لما كان من  
قبيل اثبات الشيء بالدوران الذي لا ينحصر عند اهل العلم ما اجتزأت بعارضتهم  
بمثل حججهم وأوردت عليهم الدليل التحليلي الآتي :  
هل الايمان بالقدر يسوق الانسان الى ترك المساعي أو يكون سائقاً الى  
السعي للدنيا والآخرة فالتنعم النظر فيه :

ان من يؤمن بالقدر ويرد كل شيء الى تقدير الله لما كان يعتقد ان  
اجتهاده في سعادة دنياه وأخراه أو توانيه في طريق سعادتهما مقدران أيضاً  
ينظر في أمره فان رأى سعيه للخير يستبشر منه سكونه من عباد الله الذين  
خلقهم ليكونوا سعداء ويستريحه للسعي في سبيله فيزيد سعيه على سعيه وان رأى  
خلافه واستشعر شقاءه في الدنيا والآخرة فويل يقعد مطمئناً ومستريحاً أم  
يجزع من احتمال كونه في زمرة من كتب لهم الشقاء في الدنيا والآخرة  
و يندساق في خلال الجزع الى طريق السعادة فإدام ان المساعي ليست الا  
وسائط لتحقيق القدر كما دل عليه الحديث الذي ذكرناه فيما سبق نقلاً عن مستد  
أحمد بن حنبل ويؤيده قوله عليه السلام ( اعملوا فكل ميسر لما خلق له )  
أخرجه الطبراني عن ابن عباس وعمران بن حصين وقد سبق حديث هشام  
ابن حكيم ان رجلاً قال يا رسول الله انبتدي الأعمال أم قد مضى القضاء فقال

ان الله لما أخرج ذرية آدم من ظهره وأشهدهم على أنفسهم ثم أفاض بهم في كفيه فقال هؤلاء للجنة وهؤلاء للنار فأهل الجنة ميسرون لعمل أهل الجنة وأهل النار ميسرون لعمل أهل النار وحديث عبد الله بن عمر انه قال لما نزل ( فمنهم شقي وسعيد ) فقال عمر يا نبي الله على م لعمل على أمر قد فرغ منه أم لم يفرغ منه قال على أمر قد فرغ منه وقد جرت به الأقلام ولكن كل ميسر الحديث ( ولما سمعه وأمثله بعض الصحابة قال ما كنت أشد اجتهداً مني الآن وهو يدل على جلالة فقه الصحابة ودقة أفهامهم وصحة علومهم وقال بعض السلف هـ والله ما أحب أن يعمل امرئ الى أن يكون أمرى بيده الله خير من أن يكون بيدي هـ فالإيمان بالقدر يسوق معتقده دائماً الى السعي والعمل فيرى منفعة في المساعي فاثلاً ان لم يثمر أحدهما فيثمر الآخر ومؤملاً خيراً من استمرار القدر ولا يمكنه تفسير القدر في مصلحته الا بهذه الطريق لان المقدر غير معلوم ولا اشارة له غير أفعاله وأعماله <sup>(١)</sup> ولما أن ينس المعتقد القضاء والقدر يكون اقتناعاً تاماً فيبعد كل البعد أن يلقى نفسه في هذه التركة ويقعد آمناً مستريحاً أعني أن عطالة المؤمن بالقدر فاثلاً أن الامر ينتهي الى ما يكون لما أنها لا تؤمن له راحة قلبية بل تنبئ عن سوء ما يكون من اشارة القدر فيلزم أن يخاف هو موقفه المصاعل وينشأ من ذلك من مخالفة ذكر الله وتشاؤمه <sup>(٢)</sup> ومقابلاً لذلك فالغافل غير المهتم بالقدر وغير الزاكي ما في ترك

(١) فحين لا تترك قيمة المساعي في الدنيا والآخرة لا بد مع كون قضاء الله وقدره حاكماً في كل شيء ومعات أعمال المباد أنفسهم واسطة لجريان القضاء والقدر المطلق بالمعظم الانتخابية.

(٢) فان قلت ان نظره وتفكيره في عواقب أمره موقوف أيضاً على القدر قلنا نعم وفي الناس من ترك النظر فضلاً عن المساعي ولا فرق بين أن يكون تارك النظر معتقداً القدر أو غير معتقده أعني أن أقول لا يمتنع علينا أن معتقداً القدر يترك النظر لان القدر يكون مانعه عن النظر ان كان مانعاً لا الايمان به كما ستوضحه في تارك المساعي غسها.



المساعي من معنى القدر المشعوم كما لا يخاف عدم السعي بياض ان لم ينل ما أمله  
و يطيش له إذا نال لرؤيته الفضل في نفسه أما معتقد القدر والمعتد عليه فلا  
يأس ولا يفتر بسهولة وكم فرق بين إقدام الرجل على الاعمال العظيمة إذا كان  
يعتقد أنه مسير اليها من الله وبينه إذا كان يعتقد أنه موكول الى نفسه مخبول ثم  
ان معتقد القدر لا ينسى عند الموفقيات أن يزينها بالتواضع ولا يقبل عليه ورشده  
بسكر الظفر وما أحسن ما أفاد قوله سبحانه وتعالى من تلك المزايا الدقيقة  
التي يتضمنها الايمان بالقدر : ( ما أصاب من مصيبة في الارض ولا في أنفسكم  
الا في كتاب من قبل أن نبرأها ان ذلك على الله يسير لكيلا تأسوا على ما فاتكم  
ولا تفرحوا بما آتاكم ان الله لا يحب كل مختال فخور )  
الحاصل أنه لا وجه لذهاب أحد الى أن عقيدة ربط كل شيء بالقدر ورده  
الى الله تعوق الانسان عن السعي والعمل وما تقتضيه الحياة من الحركات مستلزما  
للقدر فهو لا يمكن تحت بناء أحسن بأنه ينهدم عليه بسبب اعتناقه عقيدة أنه  
لا يجري في الكون الاحكام ارادة الله فيفر كما اذا لم يعتقد أنها فلا تخافوا عليه ولا  
تخسروا أنه لن يبرح محل التهلكة مستلزما للقدر ومنتظرا الموت وخصيصاً  
لا يتم اقتراف أمثال هذه الخطايا من مسلمي زماننا الذين يقومون لادواهم  
أثماً باهظة . فمع القطع بأن كل شيء بالنظر الى بواطن الامور يجري تحت سيطرة  
ارادة الله وأنه لا شيء في الحقيقة بأيدي العباد وأنه لا تتحرك اراداتهم الى جهة  
أي شيء ، ما لم تتعلق بها ارادة الله ، فلا رادتهم أيضاً أهمية عظيمة باعتبار كونها  
علامة لارادة الله يدل عليه هذا المثال أعني فرار معتقد القدر من التهلكة بالوضح  
دلالة فلو قلتم لمن يؤمن بان لا شيء بيده وأن جميع حركاته تدار بارادة الله لماذا  
تهرب أذن من التهلكة ؟ ؟ فله أن يجيبكم : بان الذي ألهى الهرب هو الله

فهو يهتد بهتد نعم ان لآمت آى ان كانت نجاتى من التهاكة مقدره أنج وان لم  
أهرب الا أن سنة الله فى مثل هذه الاحوال جارية على انجاء عباده بهتد بهم  
فلذلك أقر أنا »

فهذا حال الانسان ومعاملته فى الامور المتعلقة بدنياه مع الايمان بالقدر فلا  
خوف على سعيه لدنياه من ايمانه وعقيدته والمسلم فى هذا الزمان يترك ايمانه  
ولا يترك دنياه ويكتب ان ترك وأحال الى القدر بل يكون لتركه سبب آخر  
مثل الكسل والجهل بطريق السعى المنتج .

أجل بمحمل أن يوجد من تأبى عقولهم تأليف مسئولية الانسان  
الاخروية مع عقيدة الايمان بالقدر ، تأبى بالرغم مما أسلفنا من الايضاحات  
المهمة بهذا الصدد فمن المحتمل أن يقولوا اذا كان كل شىء من الله فالسعى  
والعمل أيضاً لا يكون بيد الانسان ولا يفيد كونه اشارة لظهور القدر ولا  
يفيد أيضاً وقوع السعى والعمل باختيار الانسان واراادته بعد ان كانت اراادته  
واختياره أيضاً مربوطين بارادة الله شعر به أو لم يشعر فكيف يجعلهم الله  
مسؤولين ويناقشهم فى أمور أتوها تحت تأثير خفى من اراادته وهل ليس  
للانسان بعد ان لم يكن بيده شىء وكان مجرد واسطة لانفاذ أحكام القدر - كما  
قيل ان هى الا فتنتك - أن يقول « تجعلنى يارب فاعلاً وتعالى عنه »

فهذه نقطة ينبغي التوقف عليها وقد أصبحنا عايننا الانسان ان لم يكن عالماً  
ان لا شىء بيده وان اراادته تابعة لارادة الله فان لم تتبع بالاكراه فباغراء  
واقناع أقوى تأميراً من الاكراه فأفشيننا سر القدر وكان الانسان يخال نفسه  
فاعلاً مختاراً مطلقاً من كل قيد وتأثير الا ان حقيقة المسألة ان كانت كما قلنا  
بشهادة الادلة العقلية والنقلية وكان يلزم أن لا يكون الانسان مسؤولاً عما فعله



تحت التأثير فلا فرق في هذا الصدد بين أن يعلم أو لا يعلم كونه تحت التأثير وليس بمكسب الله حق تحميل المسؤولية على عبده - أن لم يملك ذلك الحق مطلقا - أن يكون قد أخفى منه تأثيره في أفعاله الاختيارية وأوعمه أنه فاعل مختار مستقل وهو الذي أفشى هذا السر ونبه عليه قائلا : ( واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه ) فهل تصح مسؤولية الانسان عن أفعاله التي فعلها تحت التأثير شعر بالتأثير أو لم يشعر فلننظر في ذلك :

لننظر لكن في صحة مسؤولية من أمام من ؟ فبعد ما قال الله لعباده انكم مسئولون عن أعمالكم فهل يُشك في كون موقفهم عنده موقف المسؤولية أم هل يكون لهم حق أن يقولوا « مادامنا ليس بأيدينا شيء ونفعل كل ما نفعله تحت اشارة خفية من ارادة الله فكيف يناقشنا على ما نفعله بدافع من ارادته » وهل يملك العبد الذي لا يملك شيئا ولا يصح أن يكون بيده شيء ، حق الاعتراض على خالقه . والخطأ كله في قياس المعاملة بين الخالق والمخلوق بالمعاملات التي تجري بين الناس بعضهم مع بعض ووزنها بميزان الظلم والعدل الخصوص بمعاملاتهم لأن المعاملات بين الخالق والمخلوق تابعة لقانون ( لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ) فأصبح ملغى بهذا القانون جميع القوانين المتضمنة لطلب التعليل من المباد وقد سمعتم فيما سبق الآيات والاحاديث الناطقة بعدم وجود أي شيء بيد الانسان وأن كل شيء يجري تحت مشيئة الله وتبين لكم كيف تنتهي الادلة العقلية أيضا اليه فهذه اذن حقيقة لا تنكر ومع ذلك فإن كون موقف الانسان موقف المسؤولية وكونه لا يعذر ان عمل سوءا ولا يظلم ربه الذي يحجزه على حسب أعماله ، حقيقة ثابتة أيضا بدلالة الآيات والاحاديث وشهادة شاهد من نفس الانسان فنحن في ضرورة الايمان بها أيضا فلنكون

كليةما حقا تؤمن بهما معا ولا نوافق من لا يؤلف بينهما على القول بلزوم  
اعطاء شيء لا يبدى العباد الذين لا شيء بأيديهم باعلهم مسئولين والا فيكون  
لم حق أن يقولوا الله كذا وكذا دفاعا عن أنفسهم ، لأن باب المجادلة والمناقشة  
بين المخلوق ومخالقه مقفل من أوله الى آخره فان فتحتم ذاك الباب فلا تخرجوا  
عن عهدة حل المسئلة على مذهب الماتريديّة ولا المعتزلة قبل أنتم الذين أعطيتهم  
العباد مدخلا في أفعالهم بإرادتهم الجزئية التي يستقلون بها بل قبلتم حاكمية  
العباد في أفعالهم لتبعية خلق خالق تلك الافعال لإرادتهم ، تنقصون أيضا  
قاعدة ( أن أثاب فيفضله وأن عاقب فيعذله ) إذ يلزم أن تكون دعوى استحقاق  
الثواب من العبد الذي يدير أفعاله بنفسه مسموعة وعلى انفتاح باب النقاش  
في ناحية العقاب فمعاينة الكافر على كفره في الزمان المحدود بالعذاب المؤبد  
في النار لا ترى موافقة للنسبة العادلة بين الجرم والجزاء فإنت حلتم مشككة  
استحقاق الثواب بالانتقال من الماتريديّة الى الاعتزال القائل بالوجوب على  
الله فلا تحلون مشككة الخلود في العذاب بالذهاب الى مذهب المعتزلة أيضا .  
نعم وقد ادعى بعض من أولع بتعليل أفعال الله تعالى كالمقيم الجوزية  
أنهاء عذاب جهنم بفنائها وعدّ دوام العذاب منافيا لحكمة الله وعدالته كما  
ادّعت منافاتها لعذاب المحبور وأعني بالمجبور من يكفر بالله ويضل بخذلان  
الله وحرمانه من هدايته ولا محتمل لاهتداء من خذله الله وخلال من أعماه  
فمما هو المراد من المجبور بقضاء الله وقدره وقد علمت فيما سبق وتبينت أن  
هذا الجبر غير الاكراه وغير الاجاء وأن المجبور بهذا الجبر الذي يختص بالله  
تعالى ولا يعارض ارادة المجبور بل يتفق معها بمجبور غير معذور . ومنبع الخطأ  
في تعليل أفعال الله تعالى وتقدير حكمته وتعيين قواعد العدل والظلم في أفعاله



يعقولنا القاصرة ومن هذا القبيل تسمية المعتزلة أنفسهم بأصحاب العدل تلميحاً  
إلى مذهبهم في أفعال العباد (١) وابن القيم تراه يتبرأ في كتابه من المعتزلة  
وينشده في تضليلهم ثم لا ينجو من الوقوع في عقلياتهم وستمرف أن من  
ألقب المعتزلة (القدرية) ومن ذلك قديمي القدر بمعنى الاعتزال الذي يتضمن  
انكار القدر فاستمع إذن ما في المسند والسنن عن أبي الديلمى قال : أتيت  
أبي بن كعب فقلت في نفسى شئ من القدر فحدثنى بشئ لعل الله يذهب  
عنى من قلبي فقال ( إن الله لو عذب أهل سماواته وأهل أرضه لعذبهم وهو  
غير ظالم لهم ولو رحمهم لمكانت رحمته خيراً لهم من أعمالهم ولو انفقت مثل  
أحد ذهباً ما قبله الله منك حتى تؤمن بالقدر وتعلم أن ما أصابك لم يكن  
ليخطئك وما أخطأك لم يكن ليصيبك ولومت على غير ذلك كنت من أهل  
النار ) قال فأتيت عبد الله بن مسعود وحذيفة بن اليمان وزيد بن ثابت فكل  
منهم حدثنى بمثل ذلك عن رسول الله ﷺ رواه الخاكم في صحيحه .

فمن هذا الحديث تعلم أهمية الإيمان بالقدر وما يحتاج إليه من آمن به ولم  
يبق في قلبه شئ من الاعتزال اغفل بإيمانه ، من سعة التفكير وكنت  
ذكرت هذا الحديث في كتابي الذي ألقته رداً على أقوال النافقين للخلود  
وقد قال ابن القيم : « هذا الحديث شأن عظيم وهو دال على أن من تكلم  
به أعرف الخلق بالله وأعظمهم له توحيداً وأكثرهم تعظيماً وفيه الشفاء النام  
في باب العدل والتوحيد فانه لا يزال يحول في نفوس كثير من الناس كيف  
يجتمع القضاء والقدر والامر والنهي وكيف يجتمع العدل والعقاب على المقضى

(١) قال ابن تيمية في كتابه الذي سماه (اختلاف اللفظ) « أن أهل الفسحون نظروا  
في قدر الله الذي هو سره بأرائهم وحلوه على مقاييسهم أرثم أنفسهم قياساً على ما جعل في  
تركيب المخلوق من معرفة العدل من الخلق على الخلق أن يحلوا ذلك حكماً بين الله وبين العبد »

المقدر الذي لا يد للعبد من فعله » وابن القيم بعد ما قال ذلك أخذ يشرح معنى الحديث بتعداد نعم الله على عباده التي تنوء بكواهلهم ولا يحسنهم أن يفرد شكر بعضها بل كلها وعدم بذلك إلى تأليف الحديث بما هو مذهبه من تعليل أفعال الله لكن الحديث الذي يعبر عن سعة حكمة الله ويمثل لها الجدير بأن يضيق عنه فطلق التعليل كما يضيق فطلق العمد والشكر عن نعم الله بل الحديث مسوق غرق أمثال تلك المضايق وهو في غنى عن الشرح لظهور معناه ومما يكفل له ظهور المعنى كون أبي بن كعب أورد له لاذهب ما بقي في نفس أبي الدرداء من القدر.

والقول الفصل أنا نحن معاشر البشر في دار امتحان مدهش فكيف لم تأت الدنيا بأرادتنا الجزئية فبالنظر إلى أن خلقنا مختلفين في القوة والضعف والحسن والقيح والغنى والفقر والذكورة والغبابة واستعداد الهداية والضلالة، ثم نأخذ حظوظنا من وسائل السعادة والشقاء حينما أخذنا باختيارنا وأرادتنا فلماذا تعجبون إذا كان مالك الملك الذي لم يترك أمرنا لناس في مبادئ الخلقة لا يقطع تدخله في أفعالنا وحركاتنا التي لها علاقة شديدة بتلك المبادئ فهل في استطاعتكم أن تعترضوا على الفروق المشهودة بيننا في الفطرة وإن لا تعترضوا فلماذا لا تعترضون ؟ لا تعترضون البتة بناء على أن الخلق ليس له أن يعترض على خالقه إذ لا تشبه مالكية الخالق وحما كيته بأيها كية ومالكية مالكية سواء مقيمة غير تامة وهذه مطلقة نعم أجزاء المملوك التي لا تتجزأ فإذا لا تعترضون للسبب نفسه على كون الحاكية في أفعالنا وحركاتنا له والمسؤولية عن تلك الأفعال علينا لأنكم إن لم تبدؤوا الاعتراض - على تقدير افتتاح باب - أو بالتعبير الأخف الاعتذار، من تفاوت الخلقة في المبادئ فيما تكونوا



أحراراً في أفعالكم وحركاتكم فالملك المطلق الذي حدد استعداداتكم كما شاء في الازل لن يخرجكم في أفعالكم وإراداتكم أيضاً عن قبضة ارادته كما قال محيي الدين بن عربي الملقب بالشيخ الأكبر أن الخير والشر تابعان لاستعداد فاعليهما (١) فمع كون الانسان مختاراً في أفعاله وحركاته من حيث استقلاله في ارادته الجزئية فرضاً هل يستوى في نقطة الارادة الجزئية موقف من خلق قليل الخط من العقل السليم الذي يحتاج اليه في تمييز الحق من الباطل أو ضعيف الارادة نجس الشهوات النفسانية ، مع موقف من خلق رزق من العقل ومثين الارادة ؟ وفضلاً عن ذلك فبين أهل السنة والمعتزلة مسألة الاخوة الثلاثة المشهورة الذين كسب أحدهم آخرته والثاني أضعافها والثالث مات صغيراً قال هذا الثالث « لو عشت لحرزت درجة أخي المسمود فلم أمتني يارب صغيراً » وقيل في جوابه « لو عشت لكنت مثل أخيك الخامس فصانك ربك بتعجيل موتك » فاذن يقول الاخ الشقي « هلا أمتني صغيراً ووفاني مثل أخي الصغير أن أشقى بحياتي » ويفتحي الجواب ، فكل ذلك محاذير تترتب على فتح باب المناقشة وهل كان يوجد مخلص منها غير الثبات على أساس ( يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ) و ( لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ) أعني أليس هذا آخر ملجأ في مذهب الماتريدية أيضاً فبناء على هذا ان استندنا في القول بساطان مشيئة الله تعالى على أفعال العباد مع مسئوليتهم عن تلك الأفعال أيضاً الى أساس ( يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ) و ( لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ) لانكون أحدثنا شيئاً جديداً أو استندنا الى أساس غير مسلم .

(١) ان الشيخ الأكبر أصاب في بناء الامر على مسألة الاستعداد ولكنه أعطاهما في سعيه لاجراج الاستعدادات من قبضة سلطان الله تعالى وسبجي ، تحقيقه .

وجملة القول ان سعى الانسان لدنياه لا يخاف عليه من إيمانه بالقدر قطعاً  
كما اسلفنا و أنت لا تجد أحداً يجادل في البقاء تحت جدار أو سقف أخذوا  
ينهمون محتجاً بالقدر وقائلاً ان الله يوقفني هنا ولا أحدا يموت من الجوع  
ويأتي كسب رزقه أو يرد لقمة نزلها محتجاً بالقدر وقائلاً ان ربي قدر أن  
أموت جوعاً . أما المتوانون في وظائفهم الدينية والمتفانون على المناهي ثم المحتجون  
بالقدر استهزاء منهم فقل لهم ان احتجاجكم بالقدر لا يغني عنكم من عذاب  
جهنم شيئاً لسكونه مقدراً أيضاً وأنتم ان حاجتكم الله فلا تحجونه وتكون لكم  
شقونكم فان أجابوك بأنهم راضون فاعلم أنهم لا يؤمنون باليوم الآخر ولا بالقدر  
فان لم يرضوا فليكنوا عن الحاجة فان حاجتهم داخضة عند ربهم .  
ومن جوامع الكلم في هذا المقام قول ابن قتيبة في ( اختلاف اللفظ )  
« وعدل القول ان الله عدل لا يجر كيف خلق وكيف قدر وكيف أعطى  
وكيف منع وانه لا يخرج من قدرته شيء ولا يكون في ملكوته من السموات  
والارض الا ما أراد وانه لا دين لاحد عليه ولا حق لاحد قبله فان أعطى قبيض  
وان منع فبعدم وان العباد يستطيعون ويعملون ويجزون بما يكسبون وان الله  
لطيف يبتدئ بها من أراد ويتفضل بها على من أحب يوقفها في القلوب فيعود  
بها الى طاعته ويمنعها من حقت عليه كلمته فهذه جملة ما ينتهي اليه علم ابن آدم  
من قدر الله عز وجل وما سوى ذلك مخزون عنه »

#### علاقة عقيدة الجبر بنظرية وحدة الوجود

من الناس من يحسون صلة بين عقيدة الجبر التي هي بمعنى رد كل شيء  
الى الله ونظرية « وحدة الوجود » المشهورة ويعمدون الجبر من فروع القول  
بتلك النظرية لكنا لسنا موافقهم على هذا الرأي ولا قائلين بوحدة الوجود



ولا نسلم كون سيطرة الله تعالى على أفعال عباده تستلزم اتحاد المسيطر مع  
المسيطر عليهم لاسيما ان اثباتنا مسئولية العباد عن أعمالهم لا يتلف ونظرية  
وحدة الوجود قطعاً . ولنظرية وحدة الوجود تفسير معقول بمعنى اعتبار  
وجود الممكنات بمنزلة العدم بالنسبة الى وجود واجب الوجود فيكون  
الموجود واحداً وما عداه وجوده كالعدم لعدم كون الوجود ضرورياً له  
واحتياجه الى موجد يوجده ويبقيه ونحن نعتزف بوحدة الوجود بهذا المعنى  
لا كفریات من قال :

العبد رب والرب عبد      ياليت شعري من المكاف

هذا وقد كان في نيتي أن أكتب في إبطال وحدة الوجود بعناه الذي راج  
عند غلاة الصوفية القدماء وراق بعض الملاحدة المصريين كما يروهم كل  
شيء يناقض الاسلام ويكون له أثر في هدمه ، وأن أضمنه في هذا الكتاب  
فكتبت شيئاً منه ثم رأيت أن المسألة طويلة الذيل فأرجأته الى تأليف مستقل  
إن شاء الله تعالى .

↑ مسألة ترتب خلق الله على كسب العبد

قد ذكرنا في ماسبق أن فضيلة الشيخ محمد بن حنيت اجتهد في محاضراته أن  
يعطي العباد زيادة قوة بصدد إقناع أفعالهم الاختيارية ومن ذلك أن خلق  
الله أفعال عباده بعد أن وجهوا إرادتهم نحوها كاسبين لما كان مبنياً على  
جريان سنة الله بخلقها عند أهل السنة فالمعروف عند المتكلمين كون ترتب  
الخلق على كسبهم ترتباً عادياً أي مبنياً على جريان العادة من الله مهما اطراد  
هذا الترتب ، لكن فضيلة الشيخ يرجعه الى ترتب المسبب على السبب ويجعله

ترتيباً عقلياً ليقسنى له أن يدعى استحالة خلافه فلا يُصدر العباد اراداتهم حال كونهم مستقلين في اختيار أى جانب من الفعل والتفكير من حيث ان ارادتهم الجزئية غير منوطة بإرادة الله عند الشيخ ، الا ويعقبه خلق الله ذلك الجانب الذى تعلقت به اراداتهم ويكون عدم تعقبه محالاً عقلياً مثل تخلف المسبب عن السبب ، فالعباد إن لم يكونوا خالقى أفعالهم فبأيديهم جعل الله خالقها بقدر ما لو كان بأيديهم خلقها وترتب الاحتراق على مماسة النار أيضاً عقلى عند الشيخ لا عادى كما هو المشهور عند المتكلمين ، لانه أيضاً من قبيل ترتيب المسبب على السبب فاذا أراد الله عدم ترتيب الاحتراق على مماسة النار سلمها وصف السببية ، فالأمر التكويني في قوله تعالى ( يا نازك كنوى برداً وسلاماً على ابراهيم ) سلب نازك فمرد وصف السببية عند مماسة سيدنا ابراهيم عليه السلام ، وهكذا سببية كسب العباد المتعلق بأفعالهم خلق الله تلك الافعال أى اذا لم يرد الله خلق فعل العبد على موجب ارادته يسلمها وصف السببية .

ونظريه الشيخ المحاضر هذه أيضاً مما لا طائل تحته عندي لان هذه السببيات وهذه الاوصاف اذا كانت مما يُعطى ويسترد تابعة لتكوين الله تعالى فالاسباب عادية وترتب مسبباتها عليها وارتباطها بها عادى لا عقلى وانما الارتباط العقلى ارتباط المسببات بأسبابها التى لا تقبل أن تسلب صفات السببية ، ويلزم على نظريته أيضاً أن تكون معجزات الانبياء كعدم احراق النار سيدنا ابراهيم عليه السلام من قبيل ( خارق العقل ) لامن قبيل ( خارق المادة ) والحال أن خارق العقل لا يقع ولو من طريق المعجزة لان قدرة الله لا تتعلق بما لا يمكن عقلاً والمعجزات أمور مستحيلة عادة لاستحالة عقلاً ،



نعم ان الشيخ لا يستطيع أن ينكر تبعية هذه الامور التي أصعدھا الى مرتبة  
خارق العقل لأمر الله فيكون قد أحدث في طرز ( محال عقلي عادي ) نوعاً من  
الحال الصاعد النازل ونوعاً من الترتيب العقلي العادي ومفشاً كل هذه العجائب  
انه ما كفاء القول بارتيباط خلق الله بكسب العباد وزومه له عادة فادعى  
الارتيباط وال لزوم العقليين ليزداد تأثيرهم في أفعالهم وقلب على هذا القياس  
سائر الاوازم العادية مثل احراق النار الى الوازم العقلية ثم ما وسعه انكار  
سلطة الله عليها فقال بإمكان زوال هذا الارتيباط وهذا الزوم بمشيئة الله  
فأنزله منزلة الارتيباط العقلي العادي فخالف الجمهور ثم رجع الى قولهم وما  
بقي له إلا أنه لم يشعر برجوعه .

#### من هم القدرية ؟

من المتعارف كون ( القدرية ) لقباً آخر للمعتزلة بالنظر الى ما ذهبوا اليه  
في مسألة أفعال العباد وهي نسبة الى القدر بفتحين الذي هو قرين ( القضاء )  
والحال أن المعتزلة ينكرون ذلك القدر ويرفضون هذا اللقب قائلين انه  
أنسب بالسلك الجبر المحض والمتوسط لأن الانسان ينسب الى ما  
يتبينه ويعترف به لا الى ما ينفيه وأصل السبب في رفض هذا اللقب كون  
طائفة القدرية مذمومين بلسان النبوة في حديث : ( لعنت القدرية على لسان  
سبعين نبيا ) ولهذا برى كل من الطرفين المتنازعين في مسألة أفعال العباد الطرف  
الآخر بهذا اللقب لكن الاصح اطلاقه على المعتزلة كما هو المشهور اذ ورد  
في حديث آخر : ( القدرية مجوس هذه الامة ) فكما أن المجوس ينسبون  
الخير الى الله والشر الى الشيطان ويسمون خالق الخير ( يزدان ) وخالق

الشر (أهـ من) فالمعزلة أيضاً يفرقون بين الخير والشر ويستندون الخير الى الله والشر الى الانسان ويقولون ان الله لا يريد<sup>(١)</sup> فلهم مشابهة بالجحوس ثم ان المعزلة وان قالوا معارضة لهذا التشبيه ان كون الشرور والقبائح مخلوقة لله تعالى ومخالفة لمراضاته معاً كما ذهبت اليه الجبرية والاشاعرة، يشبه ما عند الجحوس من خلق الله الشيطان ثم تبرئ منه لكن هذه المشابهة ليست في الوضوح بدرجة تنافس بالمشابهة في القول بالخالقين وفضلاً عن ذلك فحديث ( اذا قامت القيامة نادى مناد في أهل الجمع أين خصاء الله فيقوم القدرية ) ينطبق على المعزلة أوضح منه على خصومهم لما مر أن في مذهبيهم شائبة الاشراك أما مسألة كون مثبت الشيء أحق بأن ينسب اليه من نافية فيجابه أن الانسان قد يسمى بما بالغ في انكاره ومن هذا النوع التسمية بالضد ووجه بعضهم التلقيب بأن المعزلة يقولون بقدرة العباد فلماذا لقبوا بالقدرة ان كان النسبة الى القدرة تقتضي أن يقال ( قدريّة ) بضم القاف وهو خلاف المشهور كذا في شرح المقاصد وقد يعترض عليه بأن القدر بفتح الحاء بمعنى القدرة كما في القاموس فلا مانع من أن يسموا القدرية بهذا المعنى ويوافق المشهور

(١) المعزلة مع قولهم بأن جميع أعمال العباد غير مخلوقة له تعالى بل للعباد قالوا ان الله تعالى يريد من العباد الايمان والطاعات ولا يريد الكفر والمعاصي بمعنى أنه تعالى يريد منهم ايجادهم الايمان والطاعات لا بمعنى انه تعالى يريد ايجاد ايمانهم وطاعتهم بلزومهم القول بكون بعض أعمال العباد وهو الايمان والطاعات مخلوقة له تعالى بناء على ان ارادة الواجب تعالى فعل نفسه توجب وقوع الفعل المراد وفقاً وانما اختلفوا في ان ارادته تعالى فعل غيره توجب وقوع المراد أولاً فذهب أهل السنة الى الاول والمعزلة الى الثاني ولذا ورد عليهم أن الكفر والمعاصي أكثر وقوعاً من الايمان والطاعات باحتفاف مضاعفة فيلزم أن لا يقع ما أراد الله تعالى من عباده الا قليل ومن الذين عند كل عاقل انه لا يرضى بمثله وليس قرينه فكيف من يبدى ملكوت السموات والارض .



لكن يرد عليه أنه لو أريدت النسبة الى القدرة لما عدل عن اللفظ المشهور في  
معناها وهو القدرة الى غير المشهور فيه أعني القَدْر .  
ولنفرض أن كلا من الطرفين أي الجبرية والمعتزلة لا يلزم خصمه في  
تعيين المراد من (القدرية) الواردة في حديث (لعنت القدرية على لسان  
سبعين نبيا) : هل هم مثبتو القدر أو منكروه بالنظر الى قاعدة التسمية ولا يرم  
كل منهما الآخر أيضاً بالحديث المعبر عن القدرية بخصماء الله ، فهناك أمر  
ثابت لا يحتمل النزاع وهو ورود أحاديث كثيرة في ذم منكري القدر وقد  
نقلنا بعضها في أوائل هذا الكتاب حتى ان في بعضها عبارة اللعن كما في الحديث  
الذي لعن القدرية فمن البديهي إذن أن النبي ﷺ لا يذم بهذه الأحاديث  
المنسازع فيها مثبتى القدر على خلاف تلك الأحاديث التي صرح فيها بدم  
منكرية إذ لا يستحق اللعن من أنكره ومن أثبتته معاً فعليه يكون ضروريا .  
حل القدرية في هذه الاحاديث على المعتزلة .

## آراء فلاسفة الغرب

(١)

قد علمت مما نقلته في مقدمة الكتاب عن محاضرة الاستاذ حسين رمزي في علم النفس أن الانسان عند العلماء النفسيين مسير لا مخير أو على الأقل عند بعض منهم .

(٢)

نم راجعت القسم الأول المخصص لعلم النفس من كتاب مبادئ الفلسفة الذي ترجمه الاستاذ العلامة أحمد نعيم بك التركي من الفرنسية مع تعليقات عليه من عنده و ذكر أنه من السكتب المدرسية المؤلفة على وفق بروجرام الليسانس الفرنسي فاطلمت أولاً على قول مؤلفه الغريب عن مذهب الجبر أنه مهجور في العالم كله الا الاسلام في حين أن الغرب مليء بالذاهبين مذهب الجبر من رجال الدين المسيحي والفلاسفة القدماء والمتأخرين كما ذكرهم أحمد نعيم بك فأعززة النصراني الاول وفيهم (سنت أوغستن) أشهر حامل للواء المدعاية النصرانية جبريون ، والبروتستانتون جبريون ، وحسبك فيما بلغه (لوتر) من عقيدة الجبر ما ألفه دفاعاً عن الجبر وسماه (الاختيار الاسير) و (كانون) وأتباعه جبريون و (جانس فيوس) وأتباعه جبريون والفلاسفة القدماء الواقيون جبريون والمفسوبون الى (بورروايال) المتدينون جبريون ومن المتأخرين (هوبس) جبري ، (اسبينوزا) جبري ، (ديويد هيوم) جبري ، (كولنس) جبري ، (بيل) جبري ، (لايبنيج) جبري ، (كانت) جبري ، (ستوارت ميل) جبري ، وأصحاب دائرة المعارف مثل



( ديدرو ) و ( دولباخ ) و ( لامترى ) جبريون . وأساطين العلوم المنبئة اليوم  
المعروفون بأسمائهم جبريون متسترين بستر الإيجاب .  
وانهم عقيدة الاسلام بالجبر المحض من حيث أنه محتو على الإيمان بالقدر  
هو نفسه عقيدة مؤلفي الغرب من دون تحقيق وفهم لمعنى الإيمان بالقدر حتى أنه  
لا يمكن التعريض بالاسلام في أهم الآثار الحديثة مثل قاموس الفلسفة في غضون  
سطور تشرح الاشكال العظيم في تأليف القضاء والقدر مع مسألة الحرية  
والاختيار وحتى يقول ( باستيا ) مدرس الاقتصاد « ليس في الدنيا أحد يمتد  
الجبر حتى ولا في الاستانة » ويبقى قوله هذا في دوائر المعارف شاهدا لغويا  
هذا كله بالرغم من أن الجبر المحض مذهب فئة قليلة خلت من المسلمين  
وانقطع نسلم منذ ألف سنة ومن أن كثيرا من العلماء في أوربا جبريون  
كما صحت ومن أن مؤلف كتاب مبادئ الفلسفة ذلك العالم الفرنسي الذي رمى  
الاسلام بالجبر لا يأتي في نقاشه مع أصحاب مذهب الإيجاب الذين هم ليسوا غير  
الجبريين ، بما يقنع العقول في حين أنه لا يقيم لمذهب الجبر بعد نيته الى  
الاسلام وزنا ولو بحد ما يراه جديرا للنقشة .

والانسان يتعجب من غرور مؤلفي الغرب واستخفافهم بمذاهب  
الاسلام مع عدم علمهم بها ويتعجب من سفهاء المسلمين المقلدين لهم في ذلك  
الغرور وذلك الجاهل ومن علماء الدين الذين يعظم في أعينهم ذلك الغرور وذلك  
الجاهل من الغربيين فيناقشونهم في وجل وتقهقر وما أحسن ما قال المترجم  
أحمد نعيم :

« فإذا نظر الى أن أكثر الناس درسا ونجاسة لمسألة القضاء والقدر  
يطريق على هم علماء الاسلام والى أن أكثر من كانت لهم يد عند الغربيين

في انتقال أدلة ضد الجبر الى عالم الغرب هم المسلمون ، اذا نظر الى هذا  
انقلب خطأ الغربيين في تقدير مذاهب الجبر والقدر في الاسلام ظلماً لا يحده  
التعريف مع أن الدلائل المرئية اليوم في المؤلفات الغربية المؤيدة للجبر أو  
الناقضة له لا تختلف عما كتب قبل ألف سنة في كتبنا الاسلامية إلا بمقدار  
ما زيد عليه من بعض خلاصات تجريبية ليس من شأنها أن تحدث تغييراً ما  
في أساس المسألة .

يبتدىء خطأ مؤلف مبادئ الفلسفة بظننا في مذهب الجبر أنه غير مذهب  
الاجباب الذي ناقش أصحابه . نعم ان الاجباب قد لا يكون معتقداً لوجود  
الإله فيفترق مذهبه عن الجبر في تعيين الجبر فحسب ولهذا ترى أصحاب  
القاموس الفلسفي يسمون مذهب الاجباب مذهب الجبرية المادية وفي كلا  
المذهبين أعني الجبر و الاجباب يُبنى الاختيار كما اعترف به مؤلف مبادئ  
الفلسفة ولم يذنبه لخطأه الذي ذكرنا لامن اعترافه هذا ولا من تسمية  
أصحاب القاموس الفلسفي .

ثم ان المؤلف المذكور عند ما عني باثبات الاختيار يفصل الفعل  
الاختياري الى خمس مراحل : مرحلة تصور الفعل ، ومرحلة تصور دواعيه ،  
 ومرحلة التردد لموازنة الاسباب والدواعي ، ومرحلة الحكم والترجيح  
المتضمن لقصد الفعل ، ومرحلة تحقق الفعل . فلا يجد الاختيار في المراحل  
الثلاث الاول ولا في المرحلة الخامسة لكون كل منها اضطرارياً تابعاً لنظامه  
الطبيعي وانما يجده في المرحلة الرابعة التي هي مرحلة الترجيح والحكم ويبين  
ذلك بأن الترجيح الواقع عند موازنة الاسباب التي هي المرحلة الثالثة مبني  
على تحري الخير الراجح لذاته أي الخير الراجح في نفس الأمر والذهن يصل



اليه بقوانينه المعينة ويضطر الى الحكم به . أما الترجيع في المرحلة الرابعة فهي على نحرى الخير الراجح بالنسبة الى الفاعل وليس له قانون يضطره الى الحكم به فهو اختياري محض . فلو أن أذهانتنا انكشفت لها عواقب الفعل بوضوح تام لكان حكمها الواقع في المرحلة الرابعة عين حكمها الواقع في المرحلة الثالثة ورأت أن الخير الراجح في نفس الامر خير لنا أيضاً وهذا معنى ما قاله سقراط « لا يكون أحد شريراً بالارادة » يعنى لا يريد الشر وإنما يذنب الخطأ من الجهل المركب في الذهن <sup>(١)</sup>

هذا ما قاله العالم النفسى الفرنسى ( جورج ل . فونس غريو ) مؤلف ( مبادئ الفلسفة ) وقد انتقد المترجم قوله عليه .

وانا أقول كما أن الحكم بالخير الراجح في نفس الامر اضطرارى للذهن

---

(١) ذكرنا بمناسبة هذا مقال أبو العالية « سألت أصعاب محمد عن قوله تعالى ( انما النبوة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب الآية ) فقالوا كل من عصى الله فهو جاهل ومن تاب قبل الموت فقد مات من قريب » وقال قتادة « من عصى ربه فهو جاهل حتى يترغ من خطيئته » وروى عن مجاهد والضحاك : « ليس من جهالة أن لا يعلم حلالا ولا حراما ولكن من جهالة حتى يدخل فيه » ومما يبين ذلك قوله تعالى ( اما يخشى الله من عباده العلماء ) فكأن من خشية طاعته يفعل أوامره وترك نواهيه فهو عالم كما قال تعالى ( أم من هو قانت آتاء الليل ساجدا وقائما يحذر الآخرة ويرجو رحمة ربه قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ) فليست الذين يستمعون بالحكمة الأخيرة أعنى : ( هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ) ويستدلون به على فضل العلم مطلقا ، في سياق الآية وسبقها وقد قال رجل للشهي أبيه المالم فقال له لسا يعلماء انما المالم من يخشى الله وقال ابن مسعود وكفى بخشية الله علما والاشترار بالله جهلا فخلص ان أصل السيئات الجهل وان تمام العلم في العمل بمقتضاء والمالم غير العامل عالم من وجه وجاهل من وجه آخر لا ترى الى قوله تعالى ( ولقد علموا لمن اشتراء ماله في الآخرة من خلاق ولبئس ما شروا به أنفسهم لو كانوا يعلمون ) فثبت لهم العلم الذى به تقوم الحجة عليهم وعلى عتقهم العلم التام الموجب لترك الضار .

الفاعل بالحكم بالخير الراجح بالنسبة الى الفاعل اضطرارى له أيضا لانه يصل  
اليه بقياس مرتب كالتقياس الموصل الى الخير الراجح في نفس الامر وان  
كانت احدى مقدمتي القياس الموصل الى الخير بالنسبة اليه أو كلاهما كاذبة  
لكنه يعتقدهما صادقة مثل مقدمتي القياس الموصل الى الخير لذاته ولو لم يكن  
اعتقاده كذلك لم يكن جهله مركبا . فالعلم والجهل المركب متساويان في قوة  
دفع الذهن الى الحكم بالنتيجة ولهذا عترف المنطقيون القياس بقول مؤلف  
من أقوال متى سلمت لزوم عنها لذاتها قول آخر ولم يشترطوا صدق مقدمات  
القياس في استلزامها النتيجة فالحكم بالنتيجة لازم قطعاً للقياس الذي كعتقد  
مقدمته وان لم تكونا صادقتين في نفس الامر كالحكم بنتيجة القياس الصادق  
المقدمتين<sup>(١)</sup>

وقد أجمع علماءنا على أن العلم والاعتراف بالنتيجة حتم لازم للعلم بالمقدمتين  
المرتبتين وان اختلفوا في نوع هذا اللزوم فذهب الامام الرازي الى انه لزوم  
عقلي والجمهور الى انه لزوم عادي بمعنى ان من منه الله أن يخلق العلم بالنتيجة  
عقب العلم بالمقدمتين واشتهر عند أهل العلم كالمثل السائر للعجيب المستحيل  
قولهم «فلان يعترف بالمقدمتين ولا يعترف بالنتيجة» قول يحدث هذا المؤلف  
الفرنسي مضر باجديدا لذلك المثل أم أنه ينكره ويضع قاعدة نفسية على خلافه  
ونتيجة هذا التحليل أنه على قول المؤلف الفرنسي بانتفاء الاختيار في  
المرحلة الثالثة يلزم أن يفتنى في المرحلة الرابعة أيضا .

(١) فهل يظن المؤلف الفرنسي ان ذهن الفاعل لا يقدر في المرحلة الرابعة على ترتيب  
قياس بين عليه حكمه بكون الفعل خيرا وراجحا بالنسبة اليه فذن لا يكون له اراديا صادقا  
منه معلوم العلة عنده وقد عرف هو نفسه الفعل الارادي في كتابه بذلك .



ويرد على قوله أيضاً أنه يستلزم أن لا يكون فعل الفاعل الذي يختار  
الخير لذاته اختياراً لا يقتضيه على حكم اضطراري بل نقول ان الحكم بترجيح  
الخير لذاته اذا كان ضرورياً واستتبع ضرورة الحكم ضرورة العمل  
لاضطر دائماً الى فعل الخير في نفس الامر وما أمكنه فعل الخير اراجع بالنسبة  
الى نفس الفاعل أبداً :

وعلماء الاسلام المنتهون للاختيار لم يتوصلوا اليه بانكارهم الحكم القطعي  
الاضطراري بالرجحان في المرحلة الرابعة لادراكهم الخطأ في ذلك فاعترفوا  
بالحكم والقطع فيه سواء أكان بالنسبة الى نفس الامر أو الى نفس الفاعل ثم  
قالوا ان الحكم بالرجحان لا يوجب الترجيح الفعلي مهما كان الحكم قطعياً  
واضطرارياً بل يواز ترجيح المرجوح وكون العمل بالراجح راجحاً غير واجب.  
وقد علمت مبحث الترجيح بلا مرجح وتفصيله بما لا مزيد عليه وعلمت  
رأبنا فيه وان العمل بالأولى ينتهي الى العمل بالواجب وتعلم من الاحاطة  
بجميع ذلك أنت علماء الاسلام قد بلغوا في تحقيق مسألة الجبر والاختيار  
أبعد شأواً .

فأنت ترى أن المؤلف لم يصب في تعيين المرحلة التي خصصها للحكم  
برجحان الفعل بالنسبة الى الفاعل ، محلاً للاختيار لان هذا الحكم أيضاً  
ضروري له كما أوضحنا وليس الاختيار الذي ينشده عبارة عن الترجيح  
الحكمي بل عبارة عن الترجيح الفعلي المتحقق في المرحلة الخامسة ان كان  
الاختيار موجوداً أو بين هاتين المرحلتين الأخيرتين ومداره على أنت  
الترجيح الحكمي لا يستلزم الترجيح الفعلي فعدم الاستلزام هذا هو محط  
الاختيار فالفاعل مختار بعد الترجيح الاول أي الحكم برجحان الفعل وله

بعد أن يكف عن الفعل جانحاً لتأخيرته أو تبديله إذا الترجيح الحكمي غير موجب للفعل وإنما هو مرجح له كما ادعاه المتكلمون المجوزون للترجيح بلا مرجح وقد سبق كلامنا عليه .

ومر كون المؤلف الغربي لم يوفق لوجدان الاختيار في أي مرحلة من مراحل الفعل الاختياري المحس عدم كون الاختيار نفسه اختيارياً كما قالت الأشاعرة « أن الإنسان مختار في أفعاله مضطر في اختياره » ولو كان مختاراً في اختياره أيضاً لزم التسلسل فذاك العالم الغربي يفسد الترجيح الاختياري في فعل العاقل وإرادته الفعل ويفيق عنه أن الترجيح اختيار بعينه والاختيار لا يكون مبنياً على اختيار آخر نعم إن الاختيار يكون حراً أو مربوطاً بالسبب والمؤلف ممن يرى حاجته إلى الارتباط بالسبب ثم يبحث عن حريته وهذا خلاف المفروض فهو لا يدرى كيف يكون الاختيار فضله حيث يجده وينفيه فيما يثبت ثم يعيب الإسلام ويرميه بأنه ينفيه في حين أن علماء الإسلام ليس فيهم منذ ألف سنة إلا من قال بأن الإنسان مختار في أفعاله .

ومن أخطاء هذا المؤلف أنه يقسم الفعل الإرادي للإنسان إلى اختياري وغير اختياري ويخصص الفعل الاختياري بما إذا كان قد قرن في ذهنه بين أشياء ووازن ثم اختار واحداً منها ورجحه على غيره وإذا فعل فعلاً غير متعجه الذهن إلى ما عداه ولا مقارناً بينهما فذاك الفعل عنده إرادي فقط لا اختياري لانتفاء الترجيح والاختيار .

وأنا أقول الاختيار الذي يبحث عنه المؤلف وأمثاله من علماء الغرب في الإنسان ويرجع إلى معنى الترجيح لا يختلف عن الإرادة فيصدق على كل فعل إرادي أنه فعل اختياري ولا أقل من أن يكون المريد يختار الفعل على الترك



أو يختار الترك على الفعل فلا تتخلف الإرادة عن الاختيار ولا توجد الإرادة بدون الاختيار<sup>(١)</sup> بل هي نفسها اختيار وترجيح ولهذا ترى علماءنا المتكلمين يعرفون الإرادة بأنها صفة توجب تخصيص أحد المقدورين من الفعل والترك بالوقوع نعم قد يكون المريد ذاهلا عن عملية الترجيح والاختيار الحاصلة في ذهنه لسرعة حصولها ومروءة الذهن عليها ومن هذا يزعم المؤلف أن بعض الأفعال الإرادية يفعل المريد غير مختار فيدمع أن مجرد تعيين الفعل من المريد اختيار وترجيح كما قلنا وقد كانت الإرادة الجزئية المنعينة بتعيين الفعل متبع اختيار الإنسان عند علماء الاسلام وكيف يستقيم زعم المؤلف هذا وقوله بانتفاء الاختيار والترجيح في بعض الأفعال الإرادية وهو الذي اعترف لكل فعل ارادى يفعله الإنسان بالسبب والغاية وعرف الفعل الارادى بما يشعر الفاعل بسببه وغايته القريبين على الأقل مع أن لزوم الشعور بالسبب والغاية للفعل الارادى ليس إلا ليبنى عليه الترجيح والاختيار اللذان تتضمنهما الإرادة. فهل أنت أيها القارئ مقارن بين أفهام علماء الاسلام وعلماء الغرب وهل أنت مطلع على أن علماء الاسلام قائمون بالاختيار أكثر من دماهم ضيقه وعبرهم بعقيدة الجبر أعني هذا العالم النفسى الفرنسى إذ أنه لا يعد بعض الأفعال الإرادية اختياريا في حين أن جميع الأفعال الإرادية للإنسان

(١) الحق أن الاختيار يجرى مع الإكراه فيمد من الإكراه على فعل وتوجد بالقول إن لم يفعله فعله فعلا بإرادته واختياره وفيه ترجيح لفعل ما أكره عليه على المقاومة والمخالفة لتطيس النفس بالإكراه لا يتم الإرادة والاختيار ولا يقابلها وأما يقابل الرضى وما ذكر المترجم العلامة من أن الفعل الاختيارى يطلق على ما يفعله الإنسان من غير قهر وإكراه من الخارج فله عليه فأنه يصح بالنظر إلى ما يقال له الفعل الاختيارى في عرف العام لا الفاعل الاختيارى في اصطلاح المتكلمين نعم إن الإكراه يفسد الإرادة والاختيار وإن لم يدمهما وبعد فقدرا للفاعل وقد علمت مما بينا في محله من هذا الكتاب أن سلطان القدر يفرق عن الإكراه فلا يفسد الإرادة والاختيار كما أنه لا يدمهما ولا يكون الفاعل ممدورا منه في الفعل.

اختياري مسئول عنه فاعله عند علماء الاسلام ويدخل فيه ما ذكره المؤلف  
وعده خارجا عن الافعال الاختيارية مما فعله الانسان غير منجه الذهن الى  
ما عده ويلزمه أن لا يكون مسئولا عنه لانتفاء الاختيار الذي هو مدار  
المسئولية في أفعال الانسان .

نعم فرق بين الارادة والاختيار في بعض كتبنا الكلامية بان المختار  
ينظر الى الطرفين ويبدل الى أحدهما والمريد ينظر الى الطرف الذي يريد  
لكن يلزم أن يكون هذا فرقا بينهما في المفهوم غير منساق لتلازميهما في  
الصدق والأى وإن لم تستلزم الارادة الاختيار وكانت أعم منه لما حصل  
لعلماء الماتريدية التأمين على الاختيار للانسان بتعليكه الارادة الجزئية يلزم  
أن يحتاجوا الى اضافة أمر آخر اليها يلزمه الاختيار مع انهم لم يدعوا للانسان  
المختار غير الارادة الجزئية فأخلصوها له وأخرجوها عن خلق الله .

ثم انك ترى المتكلمين يذكرون للاختيار معنى أخص كاملا لا يجمع  
الايجاب ومعنى أعم يجمعه ويفترق عن الايجاب المحض بإبتداء الفعل على مشيئة  
الفاعل فيعبرون عن هذا المعنى الأعم بقولهم « ان شاء فعل » وإن لم يشأ لم  
يفعل » وعن المعنى الأخص الكامل بصحة الفعل والترك ويعدون اختيار  
الله تعالى في أفعاله على مذهب المتكلمين واختيار العباد في أفعالهم على مذهب  
الماتريدية من القسم الأول الأخص ويعدون اختيار الله في أفعاله على مذهب  
الحكماء القائلين بوجوب الفعل عند استعداد المفعول واختيار العباد على مذهب  
الاشاعرة القائلين بكون ارادتهم الكلية والجزئية مخلوقة لله تعالى كإفعالهم  
من القسم الثاني الأعم ويعدون هذا القسم من الاختيار كلا اختيار وإلى  
أخلق به اختيار الله في أفعاله على مذهب القائلين بتعليل أفعاله لوجوب العمل



بالحكمة والمصلحة وامتناع صدور المرجوح المخالف للحكمة منه تعالى وإن كان  
بين اختيار الله بهذا المعنى الأعم المجامع للإيجاب وبين اختيار الإنسان المجامع له  
على مذهب الأشاعرة فرق من حيث أن الموجب في الثاني خارج عن الفاعل.  
فعلى هذا التفصيل يفترق الاختيار بمعناه الأخص المعتمد به عن الإرادة  
ولا يأنلف هذا الافتراق باستلزام تملك الإنسان الإرادة الجزئية تملكه  
الاختيار المعتمد به عند الماتريديين اللهم إلا أن يقال أن الإرادة الجزئية الحرة  
التي يملكها الإنسان عندهم هي التي تستلزم الاختيار بالمعنى الأخص ، لكن  
أين تلك الإرادة الجزئية الحرة للإنسان إذ لو لم تكن في أمر إرادة الله من  
حيث أنها غير مخلوقة كما ادعوه فكانت في أمرها من حيث أن الله هو  
خالق داعيتها كما أوضحناه في هذا الكتاب بما لا مزيد عليه ، وأن لم يعترف  
الماتريديين بذلك الأمر لتجويزهم الترجيح بلا مرجح ، وجملة القول في هذا المقام  
الذي اضطررت فيه الأقوال أن الإرادة الحرة تستلزم الاختيار بالمعنى الأخص  
الكامل والإرادة المرتبطة بالداعية والسبب تستلزم الاختيار بالمعنى الأعم  
الناقص ولا يجاوز اختيار الإنسان عند التحقيق هذا الحد من الاختيار  
ويثبت التلازم بين الإرادة والاختيار لاسيما على قول المؤلف المعترف باستناد  
كل إرادة إلى السبب .

بقى أن المحقق الكاشغري قال في حاشيته على شرح المحقق الدواني على متن  
المقائيد المضدية في مبحث اثبات صفة الإرادة لله تعالى :

« لا بد في الفاعل المختار من صفة القدرة ليكون مختاراً لا موجباً ولا بد  
بعدها من صفة الإرادة ليصح كونه فاعلاً ومؤثراً إذ لو لا الإرادة لم يصح كونه  
فاعلاً للزوم الرجحان من غير مرجح إذ لا يمكن الترجيح بدون الإرادة »

وقد علمت أن ارادة الانسان تحتاج الى الاستناد للسبب ولا تكفي في الترجيح  
غير أن هذا الثقل يدل على أن الاختيار مقتضى القدرة لا مقتضى الارادة  
كما فهم مما ذكر الى هنا بل الذي ذكرناه من المعنيين في الاختيار أوردها  
الشارح المحقق في تفسير القدرة فيكون الاختيار عبارة عن صفة القدرة لكن  
هذا لا ينفع في تبرير ما فعله المؤلف الغري من تقسيم الفعل الارادى الى  
اختيارى وغير اختيارى واعتبار الفعل الارادى أعم من الفعل الاختيارى  
لأن افتراق الاختيار عن الارادة يرجوعه الى صفة القدرة لا يدل على كون  
الاختيار أخص بالنسبة الى الارادة.

نعم فسروا القدرة تفسيرين أحدهما يقبى عن الاختيار بالمعنى الأخص  
والثانى عن الاختيار بالمعنى الأعم لكن هذه المنايسة بالعموم والخصوص مقايسة  
بين معنى الاختيار لا بين الاختيار و الارادة حتى يلزم أن يكون الاختيار  
بالمعنى الأخص أخص بالنسبة الى الارادة وقد وقع المترجم العلامة في هذا  
الظن بل قال ان الاختيار بهذين المعنيين أخص بالنسبة الى الارادة لكونها  
عبارة عن الميل وكون الاختيار بمعنييهما عبارة عن الميل مع التفضيل لكن  
لحق أن الاختيار بديتك المعنيين لا ميل فيه أصلا ولا تفضيل ألا ترى أن  
القدرة المفسرة بديتك المعنيين قال المتكلمون عنها ان نسبتها الى الضدين  
أعنى الفعل والتترك على السواء وإنما الميل والتفضيل فى الارادة ولهذا قلنا انها  
تتلازم مع الاختيار بمعنى الترجيح وأنكرنا على المؤلف قوله بكون الفعل  
الارادى أعم من الاختيار ومن العجيب أن المترجم اشترك معنا فى ذلك  
الانكار أما الاختيار بالمعنيين المنسربينها القدرة حتى ما هو بالمعنى الأخص  
منهما فليست الارادة أعم منه بل الامر بالعكس وربما يكون اشتغال الاختيار



على الجانبين وكفاية الجانب الواحد في الإرادة منشأ الغلط فيظن أن الإرادة  
أعم مطلقاً من الاختيار مع أن الجانبين في الاختيار المفسر به صفة القدرة أي  
بمعنى الكون مخيراً بين الفعل والترك لما لم يكونا مجتمعين في آن واحد وكلنا  
عبارة عن جانب واحد منهما مطلقاً غير معين كان الاختيار المتعلق به أعم  
من الإرادة المقيّدة بالتعلق بجانب معين فكلا وجدت الإرادة وجدت القدرة  
وما تفسر به أي الاختيار وليس كلا وجدت القدرة وجدت الإرادة كما في  
الجانب الآخر من المقذور غير المراد فإذا فعل الإنسان كان الفعل مقدوراً  
وإذا لم يكن ترك الفعل مقدوراً فقط لا مراداً ، فإن قلت ودعا يريد الفعل  
ولا يقدر عليه فتتحقق الإرادة دون القدرة على عكس الاحتمال الأول قلت  
فأذن تكون القدرة والاختيار المفسر بها أعم مطلقاً من الإرادة كما في قدرة  
الله وإرادته وإما أعم من وجه كما في قدرة الإنسان وإرادته لا كما يظن  
من أن الإرادة أعم مطلقاً من الاختيار المفسر بالقدرة أي الكون مخيراً بين  
الفعل والترك ، أما الاختيار بمعنى ترجيح واحد منهما معين وهو غير معنييه  
المفسر بهما القدرة فتلازم مع الإرادة قطعاً وعلواء النفس الغربيون لم يثبتوا  
للإنسان صفة القدرة زيادة على صفة الإرادة إلا أن هذا المؤلف فرق بين  
الاختيار والإرادة وأثبتهما له على أن يكون الأول أخص والثاني أعم .  
فقد فرضنا أنه أثبت الاختيار المنفرد عن الإرادة عوضاً عما أثبتته المتكلمون  
من صفة القدرة فيأباه أن هذا الاختيار ليس بأخص اللهم إلا أن يكون قد  
ظن كذا ظن المترجم ويأباه أيضاً أن المؤلف صرح بكون الاختيار بمعنى  
الترجيح مع أن الاختيار بهذا المعنى مساو للإرادة وهذا غاية تحقيق المقام .  
ومن أخطاء المؤلف الفاحشة قوله إزاء استدلال فرقة الإيجابية في نفي

اختيار البشر بعدم اثنائه مع علم الله الازلي ذلك الاستدلال المعروف هو  
وجوابه عند علماء الاسلام وقد سبق كلاهما في هذا الكتاب : « ان علم الله  
الازلي المتعلق بالاشياء قبل وجودها أمر غير مفهوم » فكأنه يعجز عن  
جواب ذلك الاستدلال فيلجأ الى انكار علم الله للاشياء قبل وجودها أو الى  
انكار معرفتنا بماهية علم الله قائلا : « ان استدلال الخصم به على دعواه يشبه  
اقامة الشهود المتكلمين بلغة الصين في محكمة لا تعرف غير اللغة الفرنسية »  
والشق الثاني أيضا يرجع الى انكار علم الله و الا فلا يلزم انتفاء علم الله بعدم  
معرفتنا بماهية ذلك العلم حسبنا معرفة أن العلم مطلقا صفة ينكشف بها المعلوم  
عند العالم ولا يختلف صفة الخالق عن علم المخلوق في هذا الباب الا من حيث  
أن الانكشاف في علم الله أكمل فان كانت له ناحية غير مفهومة فنشأ كماله وهو  
لا يضر باستدلال المستدل وأظنك قد اطلعت بهذا على نموذج من مناهج علماء  
الغرب في نقد الافكار ودرس الحقائق ١

وكم تأسفتم لما وجدت شبها بين كلام هذا العالم الفرنسي المؤلف في  
مبادئ الفلسفة وبين كلام الجاهل المصري المار ذكره في مقدمة الكتاب  
القائل بأن الله تعالى لا يعلم أفعال عباده قبل أن يخلقهم و يفعلوا ما يفعلون  
كان كبير ما استفدته من مراجعة كتاب عالم النفس الفرنسي في اطلاعي  
على استدلال فرقة الایجابية الغربيين على مذهبهم بقانون ( بقاء القوة ) الذي  
قالوا عنه انه أهم قانون قرر عليه العلم و الذي يقضى بان كمية القوة في العالم  
مستقرة دائما ولا يمكن كون اختيار البشر فاعلا من غير زيادة في قوة العالم  
المستقرة الكم و المؤلف يحجب غني دليلهم هذا باستصغار ما يلبه الاختيار من  
كمية القوة بالنسبة الى مجموع القوى العالية و اعتباره في حكم المعلوم كذباب



وقع على حيلة مركبة قطار السكة الحديدية فزاد على ثقلها في ميزان (الباسكول)  
وفيه أن القوة مهما صغرت فلا يلزم من صغرها عدمها ولا فرق في مناقضة  
قانون (بقاء القوة) بين قلة القوة الزائدة المتنافية لذلك القانون وكثرتها  
أو صغرها وكبرها وقد ذكر في استناد فرقة الإيجابية في إثبات مذهبهم  
إلى قانون (بقاء القوة) ما سبق مني في هذا الكتاب من أن استقلال البشر  
في إرادته يخافى سلطة إرادة الله العامة على العالم ولو كان ذلك الاستقلال باذن  
الله كما أن استقرار قوة نظام العالم الطبيعي العام تلك النظرية الميخانيكية تأتي  
عند الإيجابيين وجود اختيار البشر الذي من شأنه مخالفة ذلك النظام إذ لو لم  
كن من شأنه المخالفة لما كان اختياراً فكذلك نظام العالم العام الذي يصرفه  
الله كما يشاء ويهيمن عليه وحده - في نظر الإسلاميين - يلزمه أن لا يقبل أي  
قوة إرادية يكون لها قسط من التدخل في ذلك النظام العام ولو كان في غاية  
من الضآلة ولو كان باذن من يده أزيمة النظام لأن هذا يتضمن إخراج جزء  
منه عن يده ويكون كما (لو كان فيهما آلهة) الماهم إلا أن يكون تصرف تلك  
القوة الإرادية تحت سلطان إرادة الله . ولا يمنع عن فساد النظام عند تعدد  
الآلهة كون قسط بعض الآلهة في الحكم والنفاذ أقل وأصغر ولا كون  
بعض الآلهة مخلوق الآخر مادام الآلهة المخلوق يفعل بإرادته الحرة ومثل  
استقلال الإنسان في استعمال إرادته وأن كانت القوة الإرادية موهوبة له من  
الله ولذا ورد في الحديث الشريف (القدر نظام النوحيد) وقد ذكرناه  
فيما سبق وأنى أعجب كيف تنبه علماء الغرب الإيجابيون لعدم ائتلاف قانون  
بقاء القوة العالمية مع اختيار البشر ولم ينتبه القائلون من علماء الإسلام باستقلال  
الإنسان في إرادته الجزئية التي هي عبارة عن إرادته الفعلية ، لعدم ائتلاف

هذا مع عموم سلطان ارادة الله وكيف طمان العقلاء النبغاء مثل امام الحرمين على هذا الائتلاف كون قدرة الله تعالى الخالق مرجع قدرة الانسان المخلوق مادامت قدرة الانسان تعمل بارادته الحرة فهل لا يكون هذا في معنى خلق آلهة صغار يخلقون صغار الجبال ( كافي المثل التركي ) وهل لا تخلق أفعال أولئك الآلهة الفاعلين بارادتهم واختيارهم مهما صغرت بنظام العالم العام مع أن البشر في هذا العصر يحارب فوق السحاب وتحت المهبج وقد سبب اخلاق واحد يوغوسلافي ( برنثيب ) مسدسه على ولي العهد ملك النمسا السابق وعقيلته ، حرباً عالمية تكاد تغير وجه الارض فهل يجوز أن يقال أن كل ذلك وقع بارادة بشرية خارجة عن سلطان ارادة الله العام غير مندرجة فيه إلا بحد أن الله يخلق الانسان منصفاً بصفة القدرة والارادة غير متدخل فيما يعمل مهما فالانسان يخلق ما يريد والله يُعد خالق ما يخلقه الانسان لكونه خالقه ومعطيه القدرة والارادة <sup>(١)</sup> أو بحد أن الانسان يريد أن يفعل شيئاً والله يخلق ما يريد فستستقيم ارادته ارادته أو بحد أن كل انسان يعمل على شاكلة التي فطره الله عليها فيرجع كل ما يفعله الى شاكلته المخلوقة مع أن الشق الاخير يناقى غرض منكرى القدرة .

بقي أمران : الاول أن ما أورده مؤلف ( مبادئ الفلسفة ) على الایجابيين المستعدين بقانون ( بقاء القوة ) من « أن النظرية الميكانيكية الموجبة لاستقرار كمية القوة في العالم مخصوصة بعالم الحس لم تعد بعد » لا يرد منته علينا نحن القائلين بعدم ائتلاف الارادة البشرية المطلقة العنان مع إحاطة ارادة الله بكل مافي العالم لان إحاطة ارادة الله تعالى مسلم عند الخصم وقد اعترف بها

(١) وهل يمد صانع السلاح اذا قتل به رجل رجلاً صانع ذلك القتل .



الشيخ محمد عبده فيما نقلناه من كلماته في أوائل الكتاب .

الثاني : ان هذا المؤلف الفرنسي يقول في مبحث (نصيب الطبيعة والارادة في تكوين خلق الانسان )

« ان الانسان وان كان يأخذ ميزة و صورة خلقه الاولين من تشكك الآلى ومن الطبيعة والوراثة إلا أن له بمزاولة هذا الموضوع الاول أن يوقع في خلقه تحولات غير متناهية إلى أن يبدله بكماله فله على نفسه قدرة تطوير وتغيير تكاد يقال عنها انها غير متناهية فجعل سيرته موضوع صناعة ترقىها إلى أعلى مراتب الاستحسان أو تنزلها إلى أسفل درجات الاستكراه أو موضع إهمال يوقفها في حو لها ، ومن اختياره وتصرفه فيمكن القول بأن قيمة الانسان بيده وهو قادر على مجاهدة نفسه وطبيعته فيصلحها أو يفسدها أو يزيد في صلاحها وفسادها بقدر ما يملكه من الاختيار ويصيب سهمه من الواجب إزائه فهو يضيف الى الطبيعة شيئا من نفسه فيستحق أن يسمى ( الانسان المنظم الى الطبيعة ) كما سمي ( يمكن ) »

وقال في موضع آخر من كتابه « ان الارادة أمر فعلي واختياري فاني أحس كوني فاعلا اذا أردت أن أفعل فعلا وأحس عند تأمل هذا الفعل أنه يمكنني أن أريد غيره فكون الارادة التي تحصل بعد التأمل اختياريا ظاهرة » وفيه ان الارادة اذا كانت فعلا اختياريا تتوقف على ارادة أخرى فيلزم التسلسل في الارادات أو تنتهي الى ارادة غير اختيارية وقد تبين لك في نتيجة بحث عريض عميق سبق في هذا الكتاب ان الانسان مختار في أفعاله غير مختار في اختياره وانه مما كانت داعيته في اختيار فعله مرجحة له غير موجبة الا ان المرجح ينتهي عند التحقيق الى الموجب .

و نقول معلقاً على قوله الأول انه كلام صحيح من حيث ان الانسان مسئول  
عن أعماله مكلف بالسعى في اصلاح خلقه وتحسين سيرته ومع هذا فاننا نرى  
الناس مختلفين في القيام بواجبهم هذا فمن أين ينشأ الفرق بينهم في السعى  
وقد سبق ان هذا المؤلف أقر على (سقراط) قوله « لا يكون أحد شريراً  
بالارادة » فاذن لامتدوحة عن القول بأن الله يهدي من يشاء الى صراط  
مستقيم .

وما استندته من مراجعة كتاب هذا المؤلف الفرنسى اخلاعى على قول  
( شارل بوردان ) من كتاب قاموس الفلسفة وقد نقله المترجم العلامة :  
« الانسان مختار وهذا أمر متيقن يشهد به شعورنا وصفات الله تعالى  
غير متناهية وهو أيضاً من الامور اليقينية التى يدركها العقل وهذا اليقين ذو  
الطرفين متمكن وراسخ فى القلب منذ بدأ الانكشاف للعقل وأخذ يتأمل  
و يتفكر فهو فى غنى بصدد اثباته عن الخوض فى التحقيقات الذى ينتظر من  
الفلسفة أن لا يضعف هذا اليقين بسفطاتها ويقصر واجبها ازاء هاتين  
الحقيقتين غير القابلتين للجرح على تصديقهما واليوم الذى تكتشف فيه  
الفلسفة ملئى هاتين الحقيقتين الغامض سوف يكون من أعظم أيام التاريخ  
الانسانية لكن ليس لها اليوم انكارها بحجة انها لا نعرف طريق التأليف  
بينهما والأولى بنا أن ندع فى هذه النقطة لنصح ( بوسوئه ) البليغ :

« لا ينبغي ترك أى واحدة من الحقيقتين المعلومتين بأولى قاعدة من  
قواعد منطقنا مهما كانت المشكلات التى عرضت دون التأليف بينهما فيجب  
التمسك بالحقيقتين اللتين هما بمنزلة طرفى سلسلة بالرغم من عدم انكشاف  
ما فى وسط السلسلة من نقطة الالتصاق »



وهذا عين ما قلته وعنتيت بتقريبه من الالذهان في هذا الكتاب من  
الجمع بين عقيدة كون الانسان مختاراً في أفعاله مسئولاً عنها مع كون اختياره  
وارادته كلية أو جزئية تحت سلطة ارادة الله على موجب قوله تعالى ( وما  
تشاءون الا أن يشاء الله ) وقوله ( ولو شاء الله لجمعكم أمة واحدة ولكن يفضل  
من يشاء ويهدي من يشاء ولتسألن عما كنتم تعملون ) وقد نهيت على انه لا  
يجوز الاخلال بأى واحدة من الحقيقتين الثابتتين بحجة ان العقل لا يقدر على  
أن يؤلف بينهما قلت هذا قبل ما رأيت قول العاملين الغربيين ( شارل  
بوردان ) و ( بوسوئيه ) فاشكرهما على بحسب قولها مؤيداً لقولى وأشكر  
المترجم الناقل .

### ( ٣ )

قد علم القارئ مما نهيت عليه آفنا ان النظر في آراء علماء الغرب بشأن  
مسألتنا الموضوعية على بساط البحث في هذا الكتاب أمر عن لى بعد الانتهاء  
من تحرير . . .

ثم راجعت كتاب ( دروس الروحانيات ) الذى ألفه ( أ . رابو ) وترجمه  
الى التركية محمد على عيسى بك من فضلاء كتاب الترك الافذاذ فرأيت ان  
مؤلفه أيضاً يختار وجود الاختيار فى الانسان ويناقش الإيجابيين النافين له  
مع الاعتناء بشأنهم فوق اعتناء ( ل . فونس غريو ) - الذى فرغنا الآن من  
النظر فى كتاباته - قائلاً :

« ان فى الإيجابية حقيقة يُعترف بها وهى ان الاختيار ليس بقدرة مطلقة  
مستقلة وانما هو محدود تابع لشروط مقيد بالإيجابيات » ومصرحاً بان دعوى  
الاختيار غير المتأثر من الاسباب والسوائق لا تُدافع عنها .

ثم انه يقول « ان الغريزة عمياء والارادة متألمة وان الغريزة اضطرارية والارادة حرة بحسب الظاهر وان الاختيار ليس صفة الارادة بحسب بل الارادة نفسها فالسؤال عن الانسان هل هو حر أم لا مساو للسؤال عن انه يريد أو لا يريد » ويقول « لو روجع رأى العامة لما كانت مسألة الاختيار موضع النقاش لان كل انسان يرى نفسه مختاراً ويعتقد وهذا الاعتقاد أمر غريزي بحيث انه كان يعتبر آخر حجة قطعية فالانسان مهما قل أن يتألم نفسه ويرى انه فاعل يظن الاختيار أحق ما فيه من الظواهر بأن يكون محققاً ألا يرى كيف نطق عند التردد في ترجيح أحد الشقوق المحتملة في أمر وقبل اتخاذ القرار بشأنه ، أن لنا بقدر ما كان بأيدينا تقرير أحدهما ، تقرير الآخر وأنا قادرون بعد اتخاذ القرار على ان نتوقف أو نرجع ونرجح ترجيحاً مبدئياً للاول ، الحاصل اننا مطمئنون بعد الفعل على كونه صادراً منا وكوننا غير مضطرين فيه أصلاً واننا لو شئنا لأنينا بما يباين به الكاية فبعض الاحساسات مثل مفهوم المسؤولية والحكم بالنحسين والتقصيح وعذاب القلب أو فرجه كله مبني على هذا الاعتقاد إلا أن هذا الاعتقاد هل هو صادق أو غير صادق وهل هو أمر ظاهري بحسب أو أن مع هذا الاختيار النفس اختياراً في الخارج ، محل منافسته وحده - ان أمكن - علم ما بعد الطبيعة لكن لا مندوحة في الروحانيات المتعلقة بالترية عن البحث في الاختيار وفضلاً عن ذلك فان ما نطلبه هو الحرية الحقيقية لا اعتقادها المركوز في فطرتنا فقد يحتمل أن تكون طبيعة الاشياء تمنع فطرتنا فتجعل تحقق ما نعتقد في الخارج مستحيلاً فمن يقدر على القول بعدم كون الاختيار من هذا القبيل ؟ »

ثم يذكر المؤلف الجبرية باختصار ولا يعترف لهم بغير القيمة التاريخية



ويقول « انهم ان نمسكوا بكون جميع حادثات العالم وكل ما نفعله في حياتنا قد كتب بقلم القضاء وعين قبل وقوعه فقد خالفوا مبادئ العلم » فيظهر أنه لا يعياً بالجبرية الدينية بارغم من عدم كون المؤلف نفسه لاديفياً ، قدر ما يعياً بالاجابية مع أنك قد علمت انهم الجبرية المادية وما ذكره من مخالفة الفريق الاول لمبادئ العلم فانج عن عدم بنائهم الجبر الذي قالوا به على السبب والعللة الذين هم ارس مبادئ العلوم كما بنى عليه الفريق الثانى .

ونحن مع عدم انكارنا الاسباب والعلل وعدم كون مذهبننا الجبر المحض التافى للاختيار ما ألفينا المؤلف منصفاً في حكمه بين الفريقين فقد يمكن جمع الجبرية الدينية مع الاعتراف بالاسباب والعلل وقد يستغنى عنها بالعللة الاولى

ثم انك ترى المؤلف وهو من أنصار الاختيار لا يدري كيف يدخله في حادثات الكون التي لا يسعه انكار ارتباط بعضها مع بعض بالسببية الذي يقول به الاجابيون ولا يدري كيف يكون الاختيار مربوط بالسبب اختياراً أو كيف يرتبط الاختيار الحر بحوادث الكون المنظمة - وهو أجنى عنها بحريته - من دون أن تضع عنه ماهيته فدخول الاختيار الحر ذى الشعور والاجتهاد في حادثات الكون المرتبط بعضها مع بعض المنقادة حتماً لنظامها وأخذ موضع له فيها ، يشبه دخول آلهة ذات ارادة في الماكينة لا يؤمن على اتباعها في حركاتها النظام الآلات السائرة فيها الذى هو نظام الماكينة وانما تتمتع هوى مشيتها لا أقل من أن يكون اتباعه له من المحتمل ، في حين انها أخذت موضعاً لها بين آلات الماكينة المتيدة المنقادة لنظام الماكينة فلا جرم تفسد هذه الآلة لنظام الماكينة وتحدث الثورة بين آلاتها أو لا يؤمن عليها من

احداثها وتكون بينها آلة الفوضى إلا أن توجد معها قوة اختيارية أخرى تفوقها وتراقب على ائتلافها مع الآلات المتحركة السائرة على نظام الماسكينة ولو اعترف لاختيار البشر الذي يلزم أن يكون حراً ولو على حد ما، بارتيباطه بالاسباب الكونية تحت هيمنة ارادة الله واختياره الذي بمقتضى بحسب الماهية كما أن تلك الاسباب ونظامها تحت هيمنته، تخلف الاشكال. ولا يستأنس العقل بدخول الاختيار الحر في الحادثات الكونية غير الحرة المرتبط بعضها مع بعض، من دون أن يفسد نظامها. وأول ما يفسد نظام ارتيباطه بسببه أو من دون أن تضعف عنه ماهيته الحرة لسكونه حراً ومربوطاً بالسبب معاً، إلا إذا كان هذا النظم الدقيق الذي يستلزم كل أحد بدقته وغموضه أثر ضئيل المختار الاعظم ولو كان العالم بجميع أجزائه وحادثاته آثار قوة لا ارادة لها ولا اختيار لما وجد هذا الجزء الاختياري من البشر أي محل له في السكون. ومن أجل هذا ترى الماديين الإيجابيين يفقونه ولا يصدر مختار ولا اختيار من غير المختار كما لا يصدر عالم ولا علم من غير العلم ففي علم الإنسان واختياره أجلي دليل على أنه ليس بمحصول الطبيعة الجاهلة غير المختارة وإنما هو أثر العلم المختار جل شأنه. فذلك المختار الاعظم هو الذي خلق اختيار الإنسان أولاً ونظمه ثانياً في سلك حوادث الكون غير الاختيارية وألف بينهما. ولا يقدر أحد غيره على هذا التأليف. وجعله اختياراً ومربوطاً بالسبب أي جعله حرة ولزماً معاً ولا يقدر أحد غيره على هذا الجعل. وهذا هو السر في غموض مسألة الاختيار في نظر كل طائفة مشتغلين بالعلم، فعلماء الدين استصعبوا التناهي مع عقيدة القضاء والقدر وبعبارة أولى مع سلطان ارادة الله العام، فمن نظر إلى دخول الحرية في طبيعة الارادة والاختيار حاول



اخر اجهما - كما فعله المستزلة - أو اخرج التصرف فيها - كما فعله  
 المنريدية - من عموم ذلك السلطان ولا فرق بين الشقين في الاخلال بنظام  
 التوحيد وإن تعرض أصحاب كل من المحاولتين باسناد هذا الخروج الى اذن  
 الله مع كونه بمعنى الاخلال بنظام التوحيد باذن الله ومع إياه قوله تعالى ( وما  
 تشاءون إلا أن يشاء الله ) إياه كل الإياه وقد سبق تحقيق معنى الآية بما  
 يقضى على التأويلات الصارفة عن ظاهرها . ومن نظر الى انعدام الارادة  
 والاختيار بانعدام حريةهما تحت سلطان ارادة الله أنكرهما وقال بالجبر  
 المحض . وعلماء الطبيعة بل الفلاسفة أيضاً استعصى عليهم اتقياد الاختيار  
 لقوانين الاسباب والعامل فان اتقاد لا يكون الاختيار اختياراً ولهذا أنكره  
 الإيجابيون وبالرغم من هذا وذاك فان في الانسان اختياراً و ارادة وان  
 لها اتصالاً بالاسباب فماذا نفعل تجاه هذا السر الغامض ؟ هل ننفي الاختيار  
 وندعى كون الانسان أداة في يد الطبيعة غير ذات ارادة واختيار كما فعله  
 الإيجابيون ؟ أو في يد الله كما قال به الجبرية ؟ ومذهب كل منهما مخالف  
 لبداية العقول وشهادة الوجدان حيث ان الانسان مغترق عن الجساد  
 لا يشعره فقط بل ب ارادته واختياره أيضاً على أن لا يكونا عبارتين عن وهم  
 من شعوره كما ادعاه بعض الفلاسفة الغربيين مثل « اسپينوزا » حيث قال :  
 « لو كان الحجر الملقى في الهواء ذا شعور لظن أنه يتحرك ب ارادته » ولكنه  
 ما ذا يقول في الانسان الملقى من الطيارة جبراً حيث لا يظن أن حركته في  
 الهواء ب ارادته مع ما فيه من الشعور ، وما ذا يقول في الفرق الذي يحسه  
 الانسان بين انتقاله من محل الى محل يسمى نفسه وبين انتقاله بدفع غيره  
 وهو في الحالين ذو شعور .

فاذا تعذر ثنى الاختيار وتعذر القول بالاختيار المنقصاد للاسباب لعدم  
بقاء حرية الاختيار مع الاتقياد، فهل ثنى الاسباب والعقل أو ارتباط الاختيار  
بها وهو خروج على مبادئ العلم. ومن جراء ذلك لايجزئ هذا المؤلف  
على دعوى عمل الاختيار بلا سبب ولا يفرض الترجيح الواقع في مثل قدح  
المعطشان وطريق الحارب بلا سبب مرجح. كما يفرض الكثيرين من المتكلمين -  
ويفرض الترجيح بل الارادة في مثلهما وان لم يكن المثال الذي ذكره عين  
ذاتك المثالين وقوله فيه يؤيد ما سبق من قولي فيهما. وفي المثال الذي ذكره  
- وهو ان عليك لأحد جنبها من ذهب حل مبعاد فضائه وعلى مكتبك عدة  
جنبات مصفوفة فتأخذ واحداً منها بدون ترجيح وتفضي به ذك - فائدة  
وهي أنه لو فرض كون ذلك الجنب زائفاً لما كنت مسؤولاً عنه لعدم قصد  
ملك في تعيينه الأخذ والدفع فهو يذكر ما يلزم الايجابيين في مثال الخمار  
الجوعان بين بائنين من البقل المتساويين في اقرب منه والمنظار الجاذب لمن  
القول بأنه يثبت جوعاً ولا يرجح أحدهما. ويذكر قول أنصار الاختيار أن  
الارادة ترجح بين الشئيين بلا سبب وعند تساوى الاسباب والخمار المذكور  
لا يتردد في الأكل من أحدهما نعم لا يجد جديراً بالقبول لا يقتضيه على تحليل  
فانص ويصل في نتيجة تحليله الى القطع بوجود السائق حيث توجد الارادة  
وبعدم الارادة حيث لا يوجد السائق والنتيجة تؤيد الايجابية

نجدد فنعرض في اثبات الاختيار قائلاً: نعرف بأن ما يعين الفعل  
هو السائق وبعبارة أصح أقوى السوائق ومع ذلك هل السوائق خارجة منا  
وهي ليس بعدها شيء ينظم اليها منا ولا لنا علاقة بالفعل وتأثير فيه؟ أفنأخذ  
كمثل ميزان وضع فيه الدراهم كلا! ان تشبيه الانسان بالميزان في عطائه ومطاوعته



واضطرابه دائما الى الانحناء على الناحية التي هي أثقل وزنا ، تشبيه باطل  
فالانسان في بعض الاوقات حالة جازمة يجمع فيه نفسه ويشملص من أسر  
الاعتيادات والمؤثرات ويتغلب عليها ثم ان السوائق لا قيمة لها مطلقة وثابتة  
فنحن الذين نقومها ولهذا تختلف باختلاف الاشخاص »

« فاذن يمكننا ان نقبل دستور الايجابية ونقول ان لكل فعل من أفعال  
الانسان سائقا الا ان شخص الفاعل يقلب هذا السائق الى نفسه بحيث يتجلى  
فيه طابعه ولونه فالسائق وشخص الفاعل ليسا بشيئين مستقلين ومنبانيين بل  
مترجين يحدان بظلا واحدا شايعا لا يقبل القسمة والايجابيون يعدونهما قوتين  
منسائتين وأعظم أخطائهم انهم لا يرون فاعلية الشخص الظاهرة حين ينتقل  
من التفكير الى الفعل فينكرونها ويوضحون الواقعات بشكل ميكانيكي نعم  
انهم محقون في نفي اختيار بمعنى محض الحوى والتحكم وليس لهم أن يحذفوا  
الاختيار ويلغوه ومعنى الاختيار أن يفعل الانسان شاعرا متأملا أنه فعله مبغيا  
على سوائق أحدثها لنفسه فليست السوائق هي التي توجب وتعين أفعالا وانما  
نحن نعينها على حسب سوائقنا »

« ولا يجدى النوسل في اثبات الاختيار بالنصائح والتهديدات والنصرعات  
بل كل ذلك بالعكس ينفع الايجابية اذ لا معنى لأن أهددك أو أنصح لك أو  
أتضرع اليك بعد ما علمت انك قادر على أن لاتعيا بشئ من ذلك وعند  
الايجابية لها معنى سببي وكلها من قبيل الدراهم الموضوعة في كفة الميزان »

ثم يقول المؤلف « ومما كانت دعوى الايجابية مسخرة في التعليل  
فللاختيار حقوق بقدر ما للايجاب منها فأولا كل الظواهر تشود لها وثانيا  
انا نحس من قلوبنا بلا واسطة تدخل ارادتنا في الفعل ولا يفوق أى دليل

تجاه هذا الاحساس فتدخل الارادة هذا بمنزلة فعل حي شخصي وكل منا يحس انه حر في هذا الفعل ويعلم نفسه فيه أمراً بسيطاً غير قابل للتحليل ولا تابع للزمان الا انه اذا رجع الى نفسه وأقام الفعل الواقع مقام الفعل الذي هو على شرف الوقوع يفرقه الى أجزائه وينقضه ويضع مكانه علامة مجردة ميكانيكية فاذا الفاعلية عطالة والاختيار ايجاب فمن ثمة ترى الانسان اذا أخذ يوضح أو يفهم لنفسه اختياره فلا جرم يفتحي الى الايجاب »

ونحن نقول هذا الايجاب هو ما يعبر عنه علماء المنطق « ضرورة بشرط المحمول » لانه اذا أقيم الفعل الواقع مقام الفعل الذي هو على شرف الوقوع بأن تمت وظيفة الارادة وحصل الفعل فليس في قدرة الارادة حينئذ أن تسترجع الفعل وتجعله غير واقع بعد أن كان لها الاقتدار والاختيار حين كان الفعل على شرف الوقوع في أن تمضي عليه أو ترجع عنه وتجعله غير واقع. لكن هذا الايجاب الحاصل بعد وقوع الفعل لا يضر الاختيار الموجود في أوانه ولا يجدر بأن يعبر عنه في وجه مذهب الاختيار حتى يحتاج المؤلف الى الاعتذار عنه أو الاعتراف بالمعجز أمامه وانما محل الاشكال على هذا المذهب هو الايجاب المتولد من ارتباط الاختيار بالاعباب والسوائق والذي لم يخرج المؤلف عن عهدة حله بأن جعل السائق أمراً بمنزلة ومتحدداً مع ارادة الفاعل غير متميز ولا مستقل عنهما وأنكر تبعيتهما وخضوعها لهما دائماً ونظر الى كونه صاحب الارادة يجمع نفسه في بعض الاحيان ويتغلب على الاعتيادات ويخرج عن أسر المؤثرات وماذا يعني بكون السائق بمنزلة ومتحدداً مع ارادة الفاعل فهل يريد أن يدعى أن هناك ارادة من غير سائق وهو خلاف المفروض أم ان السائق يتبع الارادة



دون تبعية الارادة له وهو خلاف المعقول أما دعوى كون السوائق محدثة من عند أنفسنا من غير أن تكون حقائق فانكاراً لاساس التعليل ومخالفة لمبدأ العلم الذي يحتمله المؤلف ورجوع عن القول بأن لارادة حيث لاسائق ولهذا فالذي ذكره من جمع الانسان نفسه في بعض الاحيان وتغلبه على الاعتيادات والمؤثرات فانما يقع بسائق جديد من غير جنس السوائق التي اعتادها وتغلبه على اعتياداته بتغلب هذا السائق على السوائق الاولى وكون السوائق مختلف باختلاف الاشخاص ليس بشئ من تأثير الاشخاص في السوائق بل من اختلاف تأثيرها في نظرهم فبعضهم لا يدرك أهميتها ما أدرك البعض الآخر وهذا الفرق في الادراك يؤثر في نفس الفاعل مؤيداً للسائق أو معارضاً لها لا ان نفس الفاعل تؤثر فيه فهو أيضاً من جنس السوائق التي تخضع لها الارادة لا من جنس الارادة التي يدعى خضوع السوائق لها ولو كان الانسان هو العامل في احداث السائق لفعله لكان هذا الاحداث عند ارادة الفعل محتاجاً الى ارادة ثانية تتعلق بهذا الاحداث وتحتاج هذه الارادة الى سائق ثان ثم احدثته الى ارادة ثالثة ويتسلسل .

فالخلق أنه لا يمكن الخلاص من الايجاب بعد التسليم بان لا ارادة حيث لاسائق ولهذا ترى علماء الاسلام لجأوا في هذا الباب الى دعوى عدم توقف الارادة على السائق حيث جوزوا الترجيح بلا مرجح ونسكوا بمشالين من قدسي العطشان وطريق الطارب وتمزوا بعدم بلوغ المرجح مبلغ الموجب وان كنت قد علمت مما تقدم في هذا الكتاب مبلغ قيمة ذيفك المشالين وقيمة الدعوى المبنية عليهما وقيمة التعزى بالفرق بين المرجح والموجب وفي بعض مناقشات المؤلف الغربي مع الايجابية نوع مشابهة بهذا التعزى والذي هو أخرى

بالقسط من تلك المناقشات وأقوى ما ذكره بهذا الصدد قوله « هل ليس بعد  
السواقي شيء ينضم إليها من » ويعنى به الإرادة لكن هذا القول إنما ينهض  
نحوه الإيجابيين النافين للاختيار ونحن لا ننكر وجود الإرادة والاختيار وإنما  
ننفي حرية الإنسان واستقلاله في إرادته واختياره وكلام المؤلف يتردد بين  
النفي والإثبات أما استدلاله عليه باستطاعة الإنسان ترقية إرادته وتخليصها  
بالتمرد وبالأربية من الانسياق نحو غير الله وأهوائه وتقاليد بثره وإض  
نفسه وتعويدها إتيان التأمل الذي امتاز به الإنسان عن الحيوان حتى يفشى من  
نفسه انساناً يعمل بعقله ويتفهم المجتمع بعد أن كان يعمل بأهوائه ، فكل هذا  
الذي لا يُنكر ويظهر في مظاهر استقلال الإرادة ليس إلا عبارة عن تبديل  
متبوعها وتحويلها من تبعية الهوى الى تبعية العقل الذي هو محدود من السواقي  
أيضاً والحادثة راجعة الى تغلب سائق على سائق والعمل بأقوى السواقي .  
بقي قول المؤلف (١) « ان القسليم بوجود الاختيار ماهو مقتضى اعتقاد  
راسخ فحسب بل وظيفة متحتمة أيضاً ولولاه لأضاعت الحياة الإنسانية معناها  
وضل عن استقامتها وكان جميع الاحتراسات محترمة فهملاً رجح قول  
الإيجابية من حيث النظر والعلم ففيه ما يجعله مغلوباً ومردوداً من حيث  
العمل ونحن نحكم ببطلان مذهب مخالف للاعتقاد وعلم من دون وجدان »  
ونحن نقول ان قول المؤلف هذا يشبه ظن بعض علماء الاسلام المتقدمين  
والمؤخرين أن قول الأشاعرة بالجبر المتوسط يخالف أساس الاعتراف  
بمسئولية العباد عن أعمالهم وظن بعض المؤخرين أن الاعتراف بسلطان  
إرادة الله على إرادة البشر الكلية والجزئية يعوق الإنسان عن السعي

(١) نقلنا أكثر أقوال المؤلف بالجزم والتأليف والاختصار



والعمل والتقدم ويسوقه الى الكسل والتأخر فيظهر أن كثيرا من علماء  
الشرق والغرب خلطوا تدقيق هذه المسألة العلمية بشيء من فاحية العمل  
وخافوا أن تكون نتيجة العلم بحقيقة المسألة سقوط العمل وعندنا أن العمل هو  
موضوع هذه التدقيقات العلمية وهو لازم المسألة لزوم الموضوع فنحن ننظر  
في أعمال الانسان كيف يفعلها وهل له في فعلها اختيار أم لا وإذا كان له  
اختيار فهل هو مستقل غير مربوط بالاسباب والدواعي أو مقيد ومربوط  
بها . فعلى كل حال فإن الفعل والعمل موضوع المسألة ومحل النظر فهو محفوظ  
سواء وقع حال كون الانسان مختارا فيه أو موجبا لا انه يقع إن كان الانسان  
مختاراً ولا يقع إن كان موجبا فيحل محله الكسل ولو نفينا الاختيار قلنا  
بالايجاب قلنا ان العمل واقع أيضاً ولكن بالايجاب بدل وقوعه بالاختيار  
فالفرق بين المذهبين في كيفية وقوع العمل لافي وقوعه أولا وقوعه ولا مشافهة  
بين العمل وبين القول بالايجاب في العمل بل ايجاب العمل يؤيد العمل  
أكثر من تأييد الاختيار فيه له ثم انه لا فرق بين العمل والكسل أى ترك  
العمل في الاستناد الى السبب الذى يتولد منه الايجاب فالقول بالايجاب  
إن أخل بالعمل لارتباطه بالسبب فهو محل بالكسل أى بترك العمل  
أيضاً ولا معنى لاخلاله بالعمل وترك العمل معاً فلا معنى لاخلاله بالعمل<sup>(١)</sup>  
ومن هذا التحقيق يستفاد عدم صحة كون القول بالاختيار خادما للاخلاق  
بواسطة خدمته لتقوية الارادة ولا كون القول بالايجاب هادما للاخلاق  
بواسطة خدمته لإضعاف الارادة اذ لا نسلم كون الاخلاق مبنيا على قوة الارادة  
وضدها على ضعفها وكم قوة للانسان يحوزها وتسوقه الى البني والعمدان ولا

(١) ولمبحث العمل زيادة توضيح منا في الفصل المعقود له في هذا الكتاب .

يمكن أن تدعى طرود الضعف على إرادته عند حصول تلك القوة وحقيقة الامر  
أن إرادة الانسان بين سوائق علوية يمدّها عقله وتربيته وبيئته الحسنة  
وسوائق سفلية يمدّها هواه وتربيته وبيئته السيئة والقوة أو الضعف في هذه  
السوائق لا في إرادته وإنما هي تدور مع الغالب منهما والامداد الاول من الله  
الذي أوجد تلك السوائق مختلفة بالنسبة الى أشخاص مختلفين والامداد  
الآخر الذي تتم به الغلبة لسائق أحد الطرفين أيضاً من الله الذي يحول بين  
المرء وقلبه.

أما الفرق بين مذهب الايجاب والاختيار من حيث ترتب المسؤولية  
على الانسان من أعماله وعدم ترتبها وتأثير هذا الفرق في أخلاق أهل المذهبين  
فقد يمكن أن يكون الايجابي الذي لا يرى مسؤولية الانسان علمياً يجنب  
سوء الاعمال بوازع من قلبه ووجدانه اللذين يرجعان الى طيب فطرته بل  
ومن علمه الذي ان لم يقض بلزوم اجتنابها من ناحية المسؤولية فقد يقضى به  
من ناحية التمييز بين الحسن والقبيح وربما يكون ايجابي في المذهب أصلياً  
في العمل من الاختياري لقوة عقله وسلامة طبعه إلا أنه مهما كان الامر  
كذلك ، فالإيجابي الناقص للمسؤولية لعدم وجدان مثبت لها من مذهب العلمى  
ولا من مذهب الدينى لا بد أن يكون وازعه انقص من وازع الاختياري  
الذي يساويه في جميع الاحوال والظروف ويفترق عنه في اعتقاد المسؤولية  
لكن الجبري المعترف بمسؤوليته عند الله تعالى اعترافاً مبدئياً على اخباره  
المؤيد لشهادة قلبه ووجدانه بها والذي ينمعه من ابلاغ مذهب العلمى الى نفى  
المسؤولية عن الانسان فهو في مأمن من هذا الخطر في حين أن الايجابى  
المادى لا يسلم منه وقد سبق منا تحقيق البحث في مشكلة التأليف بين مسألة



المسئولية وبين موقف الانسان تحت سلطان مشيئة الله العام ، وما ذكرنا هنا من الفرق بين مذهب الایجابية المادية والجبرية الدينية حقيق بأن يعد من قصر نظر المؤلفين الغربيين الذين قصروا اهتمامهم في نقاشهم على الایجابية ولم يُعنوا بالجبرية الدينية مع عدم كونهم أنفسهم لادينيين وماقدروا هؤلاء حق قدرهم بل ما فهموهم ومذاهبهم المنشعبة الى الجبر المحض والجبر المتوسط وكلامهم في الجواب على تقييد اختيار الانسان بعلم الله الازلي - الذي نقلناه عن المؤلف الاول الذي ترجم كتابه أحمد نعيم بك وناقول المؤلف الثاني ببعيد عنه - يدل على مبلغهم في الفهم .

### مذهب الشيخ الاكبر والمفسر الآلوسي

في مسائلنا التي اتخذناها موضوع الكتاب رأى للشيخ محي الدين بن عربي الملقب بالشيخ الاكبر وهو ان الميل الى الخير والشر مقتضى الاستعدادات المختلفة لماهيات العباد والماهيات غير بمجوعة أي غير مخلوقة فـ الله تعالى لم يخلق ولم يعين ماهية زيد وعمر وبل ماهية كل أحد تتعين وتختار بنفسها وانما أفاض الله عليها الوجود كما اشتهر في كتب الحكمة قولهم « ما جعل الله الشمس مشعاً ولكن جعله موجودا » وبالقياص عليه فليس الله تعالى جاعل زيد زيدا أي خالق ماهيته ولا جاعل عمر وعمرأ وانما جاعلها موجودين وهو معنى كونه خالقهما واذا كان تعلق خلق الله بوجود الماهيات لا بخصوصياتها فلا تأثير لله في كون الماهيات مصدراً للخير والشر بحسب استعداداتها الذاتية نعم ان أفعال العباد خيرها وشرها حاصلة بخلق الله واراادته الا ان خلقه واراادته تابعان لاراادتهم الجزئية واراادتهم الجزئية تابعة للاستعدادات

الذاتية التي في ماهياتهم وقد كنا قلنا ان ارادتهم الجزئية تتبع الدواعي  
والمرجحات التي بخلفها الله في قلوبهم فعلى نظرية الشيخ لا تكون الدواعي  
ملهمة لهم من الله بل تأتي من الاستعدادات الذاتية لماهياتهم غير مخلوقة  
او تأتي اخلافهم في اتباع الدواعي منها وتخلص أفعال العباد بهذه الصورة  
عن أن تقع تحت جبر الله وتأثيره ويكون الاساس في معاملتهم بالانابة أو  
المعاقبة على حسب أعمالهم ، استحقاقاتهم الذاتية فلا يحتمل أن يظلمهم الله تعالى  
وترى المفسر العلامة الآلوسي في (روح المعاني) يطري نظرية  
الشيخ الاكبر هذه ويختارها معتبراً لها أحسن حل لمعضلة الجبر ويتمسك  
بها كما اني آية من آيات القدر قال في تفسير قوله تعالى (سيقول الذين  
أشركوا لو شاء الله ما أشركنا .. الى قوله قل فله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم  
أجمعين) : « وقال شيخ مشايخنا السكوري الحجة البالغة اشارة الى ان العلم  
تابع للمعلوم وان ارادة الله تعالى متعلقة باظهار ما اقتضاه استعداد المعلوم في  
نفسه مراعاة للحكمة جوداً ورحمة لا وجوباً » وقال عند قوله (ولو شاء لهداكم)  
المراد لسكنته لم يشأ اذ لم يعلم ان لكم هداية يقتضيها استعدادكم بل المعلوم له  
عدم هدايتكم وهو مقتضى استعدادكم الازلي الغير المجعول وهذا تحقيق للحق  
وقائدة ارسل الرسل على القول بالاستعداد تحريك الدواعي للفعل والترك  
باختيار المكلف الناشئ من ذلك الاستعداد وقطع اعتذار الظالمين »  
وفيه ان من يأتي استعدادهم أن يتحرك بتحريك الدواعي كالذين قال  
الله تعالى عن قلوبهم (فهي كالحجارة أو أشد قسوة) يلزم أن يبقى ارسل  
الرسل بالقسبة اليهم خاليا عن الفائدة غير قاطع لاعتذار الظالمين والاستعداد  
المتحرك بالدواعي لا يكون بناء الامر عليه أولى من بنائه على الدواعي نفسها



ولا مقتضى له غير مقتضاها.

وقال في تفسير قوله تعالى (ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله) تعليلا لعدم إيمانهم :

« وأنا أقول وإن أنكر على أرباب الفضول أن الممثل بسوء الاستعداد هو السالك سلك السداد وتحقيق ذلك أنه قد حقق كثير من العلماء الراسخين وأهل الكشف الكاملين أن ماهيات الممكنات المعلومة لله أزلا معدومات متميزة في نفسها تميزا ذاتيا غير مجموع لما حقق من توقف العلم بها على ذلك التمييز وإنما المجموع صورها الوجودية الحادثة وإن لها استعدادات ذاتية غير مجعولة تختلف اقتضاءاتها فمنها ما يقتضي اختيار الإيمان والطاعة ومنها ما يقتضي اختيار الكفر والمعصية والعلم الإلهي متعلق بها كاشف لها على ما هي عليه في أنفسها من اختلاف استعداداتها التي هي من مفاع الغيب التي لا يعلمها إلا هو واختلاف مقتضيات تلك الاستعدادات فإذا تعلق العلم الإلهي بها على ما هي عليه مما يقتضيه استعدادها من اختيار أحد الطرفين الممكنين أعني الإيمان والطاعة أو الكفر والمعصية تعلقت الإرادة الإلهية بهذا الذي اختاره العبد حال عدمه بمقتضى استعدادة تفضلا ورحمة لا وجوبا لغناه الذاتي عن العالمين المصحح لصرف اختيار العبد إلى الطرف الآخر الممكن بالذات إن شاء فيصير مراد العبد بعد تعلق الإرادة الإلهية مراد الله تعالى ومن هذا يظهر أن اختيارهم الأولي بمقتضى استعدادهم متبوع للعلم المتبوع للإرادة مراعاة للحكمة تفضلا وإن اختيارهم فيها لا يزال تابع للإرادة الإلهية المتعلقة باختيارهم لما اختاروه فهم مجبورون فيها لا يزال في عين اختيارهم أي مساقون إلى أن

يفعلوا ما يصدر عنهم باختيارهم لا بالاكراه والجبر ولم يكونوا مجبورين في اختيارهم الأزلي لأنه سابق الرتبة على العلم السابق على تعلق الإرادة والجبر تابع للإرادة التابعة للعالم التابع للمعلوم الذي هو هنا اختيارهم الأزلي فيمتنع أن يكون تابعا لما هو متأخر عنه بمراتب فمن وجد خيرا فليحمد الله تعالى لأنه متفضل بالعباد ما اختاروه لا يجب عليه مراعاة الحكمة ومن وجد غير ذلك فلا يلزم من الانفسه لأن ارادته جل شأنه لم تتعلق بما صدر منهم من الأفعال الا لكونهم اختاروها أولا يقتضى استعدادهم فاختارها تعالى مراعاة للحكمة تفصلا .

وهذا القول الذي دعي قائله في صدره من أنسكروه عليه بأنهم من أرباب الفضول ، من فضول الكلام لاسباب في تفسير قوله تعالى عن المنفردين الذين وصفهم بأنهم لو جاءتهم أى آية بليغة ما كانوا لينتفعوا بها و ( ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله ) فكان الله تعالى اختتم الآية على زعم المفسر بقوله ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يقتضى استعدادهم الايمان ، وحاصله إلا أن يشاءوا الا إلا أن يشاء الله .

ومن الغرابة بمكان كون العباد مجبورين في اختيارهم فيما لا يزال غير مجبورين في اختيارهم الأزلي حال كونهم معدومين وليس لهم إلا اختيارهم فيما لا يزال فيل يكون للمعدوم اختيار قبل أن يوجد ، وهل يُعد استعداد الانسان المخلوق في المستقبل والمعلوم استعداد الله في الأزل ، اختياراً للانسان في الأزل أم هل يصح بقاء الاختيار مع الاستعداد واقتضائه لما يقتضى فذلك ما سنناقشه ، والذي أراد المفسر أن يفهمه وتكاف فيه من تبعية ارادة الله تعالى الأزلية المتعلقة بأفعال عبادته لعلها التابع لمعلومه الذي



هو أفعالهم الواقعة عند محي أو قاتنها باختيارهم وعدم منافاة إرادة الله تلك  
لاختيارهم ذلك بل تأييدها إياه ، قد استوفينا في أوائل هذا الكتاب لكن  
المفسر العلامة اثبت لهم اختيارين أزلياً لا يكونون مجبورين فيه ولا يزالان  
يكونون مجبورين فيه فإذا كانوا مجبورين في الاختيار اللزلي الذي هو  
اختيارهم الوحيد الموجود بعد وجودهم وكان حديث اختيارهم الأزلي حال  
عدمهم حديث خرافة ، فليجبر الذي يفر عنه حاصل لا محالة .

وقال الشيخ الأَكْبَر في الفصوص « قال الله تعالى ( قل لله الحجة  
البالغة ) يعني على المحجوبين الذين لم ينكشف لهم ما انكشف للمسلمين في  
الدار الدنيا إذ قالوا الحق لم فعلت بنا كذا مما لا يوافق أغراضهم فيكشف  
لهم عن ساق يوم يكشف عن ساق فيرون أن ذلك الفعل الذي استعدوه  
للحق منهم لا من الله فإنه ما علمهم إلا ما هم عليه وما فعلهم إلا ما علمه منهم  
فندحض حججهم وتبقى الحجة لله البالغة على المحجوبين » ثم قال الشيخ :  
« فما فائدة قوله تعالى ( فلو شاء لهداكم أجمعين ) يعني إذا كان الحكم علينا  
مننا لا من الله فما معنى تعلق المشيئة إلى هداية الكل في قوله ( فلو شاء لهداكم  
أجمعين ) قلنا : أن لو حرف امتناع لا امتناع أي حرف موضوع لامتناع  
الشيء لا امتناع غيره فامتناع هداية الكل إنما كان لا امتناع تعلق المشيئة  
بها وإنما امتنع تعلق المشيئة إلى هداية الكل لأن تعلق المشيئة تابع لتعلق  
العلم والعلم تابع للمعلوم فما علم الله إلا ما هو الأمر عليه فإشياء إلا ما هو  
الأمر عليه فلو كانت الأعيان الثابتة كلها طالبة من الله الهداية بلسان  
استعدادها لشاء هداية الكل ولهداهم كلهم فكانت هداية الكل ممنوعة في  
نفس الأمر » ثم قال « وهي - أي المشيئة - نسبة تابعة للعلم والعلم نسبة تابعة

للمعلوم والمعلوم أنت وأحوالك فليس للعالم أثر في المعلوم ، أى وليس لعلم الحق أثر في المعلوم حتى يتبع المعلوم لعلم الله تعالى بل للمعلوم أثر أى حكم في العلم فيعطيه - أى يعطى المعلوم - العالم من نفسه ما هو عليه في عينه انتهى ما نقلته من كلام الشيخ في فص حكمة مهيمة في كلمة ابراهيمية مع بعض تعليفة تفسيرية عليه من شرح الفصوص للشيخ البهالى .

ونحن نقول اعتراض الشيخ على نفسه وعلى مذهبه في تبعية مصير كل أحد وكل شئ لاستعداداته الازلى الشابت له في علم الله تعالى التابع لمعلومه ، بقوله تعالى ( فلو شاء لهذاكم أجعين ) و ارد حقاً أما جوابه على هذا الاعتراض فباطل لا يفتى من الحق شيئاً لأن هداية طائفة وضلال آخرين لو نشأت من استعداداتهم الازلية الثابتة لهم والمعلومة لله تعالى ولم يكن في قدرته تعالى تغيير تلك الاستعدادات ولا لمشيئته الا التبعية لعلمه التابع لمعلومه وكان تعلق المشيئة بغير ما هم عليه من الاستعداد الازلى المتقاضى لهداية بعض وضلال بعض ، ممتنعاً ومستحيلاً لما كان معنى قط لقوله تعالى ( فلو شاء لهذاكم أجعين ) إذ لا محل لتعليق أى فعل من الافعال بمشيئة فاعله حل كونه ذلك الفعل ممتنع الصدور من الفاعل بل التعليق بالمشيئة انما يقع لنفي ذلك الامتناع فيكون فهم الامتناع من هذا التعليق تفسير الكلام بضد مراد المتكلم فعنداً في التجاهل عنه وتعدياً لالفاء ، معنى كلامه ، فان من قال لو شئت لفعلت كذا إنما يريد بقوله هذا انه لا مانع يمنعه من فعله ويحول دونه وانه رهن ارادته ومشيئته وهذا أمر واضح لا يخفى على من لا يسكاد بفقده حديثاً وإلا على من يريد معاكسة محدثه ، فان كان هناك مانع يمنع المتكلم عن مشيئة ذلك الفعل ويجعل الفعل بمعزل عن متناول



مشيئته فلا يكون إذن من حق المتكلم أن يبيى الأمر على مشيئته ويقول لو  
شدت لمعلت والا لاستجلب فحطت الناس منه كمن قال لو شدت لحملت جبلا  
فيلزم على تفسير قوله تعالى ( فلو شاء لهذا كم أجمعين ) بما فسر به الشيخ جاعلا  
هدايته الجميع من الممتنعات التي لا تتعلق بها مشيئة الله تعالى اما أن يكون  
الشيخ ممن لا يكادون يفقهون حديثا أو يكون الله لا يعلم أساليب الكلام  
فينكأ عن الخيال بأصلوب الممكن تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لكنها شئنة  
أعرفها من الشيخ في حمل كثير من آيات القرآن على عكس ما أراد بها وضد  
ما سبقت له كتبه من قوله تعالى ( ولا يدخلون الجنة حتى ينج الجمل في سم  
الخطاط ) انسوق لبيان استحالة دخول الكفار الجنة بأبلغ أسلوب ، عن معناه  
وجعل من تعليق الشيء بالممكن مدعيا أن في قدرة الله إبلاج الجمل في سم  
الخطاط اما بتصغير الجمل أو بتوسيع سم الخطاط كما في الفتوحات المكية ولم  
يتأمل الشيخ أن الكبير لا ينفك في عرف المخاطب عن الجمل والضيق عن  
سم الخطاط فلا يبقى معنى الجمل في كلام البليغ عند تصغيره ولا معنى سم الخطاط  
عند توسيعه وإن قوله تعالى ذلك في تعليق دخولهم الجنة بدخول الجمل في سم  
الخطاط يصير من لغو الكلام إذا جعل من قبيل تعليق الشيء بالممكن السهل  
الخصول ويكون أشبه بانزول منه بالجمل كما إذا علق أمر خطير بجرعة شراب  
أو طير أن ذهاب إذا لا شبهة في أن الله تعالى ساق الآية لبيان صعوبة دخول  
الكفار الجنة وتمثيله بدخول أعظم جسم عرف في أصغر فتوجيه الفكر  
عند ذلك إلى قدرة الله على تصغير الكبير وتكبير الصغير وسهولة ذلك له  
يقاب الكلام ومراد القائل رأسا على عقب .

أما قول النحاة أن ( لو ) لامتناع الشيء لامتناع غيره وقد رأى الشيخ

تعبير الامتناع فيه فتسلك بظاهره وحاول أن يؤيد به باطل رأيه ، فرادهم  
منه مجرد الانتفاء لا الامتناع المنطوق الذي هو بمعنى ضرورة العدم ومقابل  
الامكان ألا يرى أنه ليس مراد من قال لو جئتنى لا كرمتك لولا كان مجيئك  
محالا لما كان اكرامى محالا مثله وإن يجوز أن يكون مراده ذلك بل المراد بيان  
عدم وقوع الاكرام منه لعدم وقوع الخس من صاحبه مع امكانه ولكون هذا  
الامكان معتبرا في ضمن كلام القائل يفهم منه العتب على صاحبه بترك الحجة  
الممكن حتى أنه يكاد لا يصح هذا القول لو لم يكن مجيئه ممكنا فينمكس الملام  
على القائل لعدم تقدير مالصاحبه من الموقف

فكما تضمن قول القائل لصاحبه « لو جئتنى لا كرمتك » افادة امكان  
مجيبه وان قوله هذا من تعليق الممكن بالممكن فكذلك قول الله تعالى ( فلو شاء  
لهذاكم أجمعين ) يفيد امكان هداية جميع الناس لله وكونها موقوفة على مشيئته  
مع امكانها له أيضا الا ان هدايتهم لم تقع لعدم تعلق مشيئته بها لا لاستحالة  
تعلقها بها فتسكنه هداية الجميع وتمكنه مشيئتها كما أمكنه عدم هدايتهم لعدم  
مشيئتها الممكن له أيضا بل الآية ناطقة بالامكانين الاولين ودالة عليهما بمبارتها  
كما دلت بمفهومها على انتفاء تلك الهداية والمشيئة فهي تجمع في دلتها بين امكان  
هداية الجميع وامكان مشيئتها وبين انتفاء هذين الممكنين ولا يصح معنى الآية  
الا بشرط أن تكون هداية الجميع ومشيئتها غير واقعتين وممكنتي الوقوع معا  
ومثلها كل آية يبنى الحكم فيها على فرض مشيئة الله كقوله تعالى ( ولو شاء  
ربك لجعل الناس أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء ) وقوله  
( افلم ييأس الذين آمنوا ان لو يشاء الله لهدى الناس جميعا ) وقوله ( ولو شئنا  
لآتيناك كل نفس هداها ولكن حق القول مني لأملأن جهنم .. )



والعجب أن فئة من العلماء والمشايع كابن عربي والالوسي والكوراني لم  
يقدروا هذه الآيات التي لا تقبل غير مشيئة الله مقتضيا ولا مانعا فاعرضوا  
عن صراحتها غير المنازعة وعارضوها بمقتضى آخر كاستعداد الناس المختلف  
بأختلافهم

ويشبه قول فضيلة الشيخ بخيت الذي سبق نقله في تفسير قوله تعالى  
( فلو شاء لهداكم أجمعين ) : « لكنه لم يشأ هدايتهم لوجود مانع من ذلك وهو  
اختيارهم العمى على الهدى وترك النظر فيها نصبه من الأدلة وأمرهم بالنظر فيها »  
وهو يرجع الى صرف الامر عن مشيئة الله تعالى الى مشيئتهم في حين أن مدار  
الحكم في الآية على مشيئة الله فهو جاز القول بمثله هذه الأقوال في تفسير تلك  
الآيات لضاعت الثقة بدلالات الكلمات الصريحة .

ثم إن بناء الامر في هداية الانسان وضلاله أو طاعته ومعصيته على استعداده  
الذاتي الذي يتصف هو به من غير أن يكون أثرا لجعل جاعل ، لو لم يكن ما  
يدل على بطلانه غير آيات المشيئة الآتية الذكر لكفت وأغنت عن كل دليل  
مع أن هناك أسبابا أخرى تبطله :

فأولا إن هذا اعنى القول بالاستعداد الذاتي للانسان من غير أن يوجد  
معط يعطيه إياه والذي يختلف باختلاف الاشخاص ولا تضبطه القاعدة ولا  
يستوعبه التعليل ، قول بالطبيعة المستغنية عن الآلة الخالق فهو خروج عن  
مسلك الديانة بل وعن مبدأ العلم المبني على التعليل ولا يجدي القول بأن استغناء  
أفراد الانسان في استعداداتهم بل الاشياء كلها في استعداداتها عن الخالق  
لا ينفي افتقارها اليه في إيجادها أنفسها اذ لا يستقيم القول بالفضل في احتياج  
بعض الواقعات الى فاعل مؤثر وعدم احتياج البعض اليه وبالتعبير العلى اذا

جاء الرجوعان بالامر صحيح في أي نواحي الكائنات فلا يبقى مانع من جوازها في جميع  
نواحيها و يفسد باب اثبات الصانع الذي مبني على بطلان الرجوعان من غير  
مخرج وكذا القول بخروج أمر ما في الكائنات عن مبدأ التعايل ونحوه  
وقوعه من غير علة ، يقتضي على مبادئ العلم التي يستند اليها العلم .

و ثانياً أن في معاقبة الله عباده الميثمين إن لا يمكن ظلم من حيث أنه لم  
يخلق ماهياتهم التي هي منشأ إيمانهم إلا أنه يلزم أن يكون العباد معذورين  
فيما فعلوا بدافع تلك الماهيات السيئة التي لا يقدر و ن على تغييرها معها أرادوا  
ذلك ، أعني أن أفضل العباد على هذه النظرية يخرج من جبر الله ، تسخر  
تحت جبر الطبيعة وجبرها أشد وأقوى لا ينحو الإنسان من شره ولا تنفعه  
هداية الله وتوفيقه . فبناء عليه إن كان اجتماع الجبورية مع المسئولية في  
الإنسان بعد ظلماً ويلزم أن لا يلحق الجبور لكونه معذوراً بالمعاقبة فكيف تكون  
معاقبة الله عبده بما عمله تحت جبره ظلماً فكذلك تكون معاقبته بما عمله  
تحت جبر الطبيعة والمادية وعدم اعتباره معذوراً ، ظلماً لأن مطلق الجبورية  
كف في المعذورية من غير حاجة إلى اتحاد الجبر والنجازي ، فالشيخ الأكبر  
من أتباعه من شمس الباطن والظاهر الذين تقلدوا الجبر إلى الطبيعة والمادية  
قسداً لتزويه الله عن أن يعد ظالماً في محله إذ عباده الجبورين في أفعالهم ،  
لا يكفل سعيهم بقصودهم اللهم إلا أن نؤغل في حديث الاستعداد إلى ادعاء  
كذلك أهل جهنم بعداب النار مثل تلذذ أهل الجنة بنعيمها كما ادعاء الشيخ في  
فهم حاشاك المسكية فيكون هذا الاختلاف في الاحتمالات من فروع اختلاف  
الماهيات في استعداداتها ولا يبقى الظالم والمظلوم ، لكن العلامة الآكوسى أو  
الكوراني أو غيرهما من العلماء لا يفترون عن لا إخالهم يمتصون في اقتضاء أثر



الشيخ الى أن يقولوا في هذه الاضاليل المصادمة لمصوحي القرآن .

ونكاد أن هذا المذهب فضلا عن مخالفته لما عليه المنصوفة من سلب  
العباد كل شيء حتى الارادة والاختيار ووجه الى الله أعني مذهب الجبر  
المعروف ، فتنى التأثير في أفعال العباد من الله واثباته للطبيعة والاستعداد مما  
لا محل له في مذاهب الاسلام حتى إن مذهب المعتزلة والجبرية من حيث  
الاختلاف مع القواعد الاسلامية أصبح منه وأقوم بكثير . وفضلا عن ذلك  
فإنه يتضمن سخافة المذهبيين معا : أما الجبرية فقد عرفت أن مذهب الشيخ  
يرد عليه ما يرد على مذهبهم من لزوم مسئولية الجبور الملعونين وأما المعتزلة  
فإن مذهبهم القائل باستقلال العباد في أفعالهم وعدم تأثير مشيئة الله فيها ينهم  
بأن فيه اختلافا شمول ساطة ارادة الله والخال إن السلطة على أفعال العباد  
تترفع من ارادة الله في مذهب الشيخ ولا ترد الى ارادة العباد الواقفين  
موقف المستوية بل ترد الى طبيعة الماهيات العمياء . على أن ارادة الله هي  
القائمة في مذهب المعتزلة أيضاً لارادة عباده الذين خلقهم وأعطاهم القدرة  
والارادة والقابلية للخير والشر بل دهم عليها بواسطة الوجود التي يخلقها  
في قلوبهم فأفعال العباد باعتبار مبادئها تدخل عندهم تحت تأثير ارادة الله  
وإن خرجت باعتبار النهاية فلا يترتبها مذهبهم بعدم الرعاية لشمول ارادة  
الله والمخالفة لتفضية ( ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ) لكن على نظرية الشيخ  
الأكبر لما كانت الماهيات غير مجعولة وتتبعها في عدم المجعولة استعداد  
العباد للخير والشر كلاهما الماهية ، لزم أن يخرج كل ما يتعلق بالخير والشر  
من أفعال العباد عن تأثير ارادة الله وقدرته أفليس القول بعدم قدرة الله  
على أي تأثير فيما يخص بكل من عباده من الماهية والاستعداد بالرغم من أنه

خلقهم ، قولاً لا يليق بشأن الألوهية فليتبعض كل أحد ما يقتضيه استعداد ماهيته  
ولا يتدخل الخالق بخيرهم وشرهم ولا يقدر على التدخل لكون الماهية لا تقبل  
المجمولية وليسكن قصارى خالقينه أن أعطاهم الوجود ، فهذا مالا يفترق عن  
شغل العمال و تذهب آيات كثيرة مثل قوله تعالى ( يضل من يشاء ويهدي  
من يشاء ) كما سبق وقوله ( وما تشاءون إلا أن يشاء الله ) وقوله ( ونفس  
وما سألها فاطمها فجورها وتقواها ) على مذهب الشيخ ، عيباً لا معنى له  
كحديث ( ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ) الخلق أن الشيخ الأكبر بالنظر  
إلى كونه مبتدع هذا المذهب ما عرف الله تعالى ما عرف الشاعر التركي القائل :  
مستعد قبل يوفى إياه لطفك استعداد

سكا كوجلكي وار أي شاء كرم مستعد<sup>(١)</sup>

بل ما عرف الشيطان الزعيم الذي قال ( فيما أقوي لا أقعد لم  
صر اهلك المستقيم )<sup>(٢)</sup> وأنى معترف بأن كلامي هذا ثقيل في حق الشيخ  
الأكبر لكني است عبد الشيخ الأكبر وإنما أنا عبد الله فان أحسنت في  
كلام الشيخ ، لا يليق بجعل الألوهية علا عرو أن أعد كل كلام لا ثقاً بعبد  
الشيخ مهما تضمن من شديد الكلام .

ورأيت أن القائلين بالاستعداد صمموا أن الماهية غير جمولية وليسكن  
يعلموا معناد الذي قال « ما جعل الله الشمس وشمسها لكن جعله موجوداً »  
هو شيخ الحكمة الاسلاميين و فيفسهم ابن سينا والحال أن المراد من كون

(١) معناد : اجعلني مستعداً للطفك ان لم يكن في استعداد له فلا عذر عليك بامالك  
المالك الذي له الكرم عادة

(٢) وقول الشيطان هذا مردود من حيث أنه احتج بالقدر لا من حيث أنه اعترف به



الماهيات غير مجعولة على ما حقه نجر علماء الترك في القرن الثالث عشر العلامة  
الكنيني في رسالته التي سماها ( مفتاح باب الموجهات ) ليس أن الماهيات  
تكون ماهيات بأنفسها ولا يتعلق بخصوصياتها جعل جاعل وليس المراد من  
القول المذكور أن الشمس كان مشمسا بنفسه ولم يجعله الله مشمسا وإنما  
جعله موجودا . ولو كانت الماهيات ماهيات بأنفسها أى ثابتة لانفسها بأنفسها  
كانت موجودة بأنفسها أيضاً بل كانت واجبة الوجود فلا تحتاج من ناحية  
وجودها الى جعل جاعل كما لا تحتاج من ناحية ثبوتها لانفسها إذ مطلق  
الثبوت يتوقف على الوجود فبناء عليه لو كان ثبوت الماهية لنفسها مقتضى  
ذاتها لكانت كل ماهية واجبة الوجود لان معنى واجب الوجود ليس إلا هذا  
أعني الذي يكون وجوده مقتضى ذاته .

فهل رأيتم الآن ما يترتب على ما ابتدعه الشيخ الاكبر ونهجه آخرون  
ذلك المذهب القائل بكون الماهية ماهية بنفسها ، من الخطأ الاكبر وقول  
ذلك العلامة أي الكنيني « إذ مطلق الثبوت يتوقف على الوجود » اشارة الى  
مقدمة بهسية قائلة بأن ثبوت شيء شيء في ظرف يقتضي وجود الذات له  
في ذلك ظرف ومن هذا كان وجود الموضوع شرحاً في القضية الموجبة المفيدة  
لثبوت المحمول للموضوع فان كان ثبوته له في الخارج يلزم وجود الموضوع  
في الخارج وان كان ثبوته له في الذهن يلزم وجود الموضوع في الذهن فلما  
كان مراد القائلين الذين حكموا بان الماهية غير مجعولة وزعموا ان الماهية ماهية  
بنفسها لا يجعل جاعل ، ثبوت الماهية لنفسها في الخارج كثبوت ماهية الشمس  
لشمس ، لزم أن يكون وجودها أيضاً في الخارج بنفسها لا يجعل جاعل وما  
هو الا وجوب وجودها فالحق ان ثبوت الماهية لنفسها وثبوت كل شيء ممكن

نفسه وبغيره إنما هو يجعل جاعل وإلا يكون ذلك الثابت لنفسه بنفسه واجب  
الوجود أما قول أهل العلم أن الماهية غير مجعولة وقول الرئيس ابن سينا  
جعل الله الشمس شمساً ولكن جعله موجوداً فمعناه ليس كما فهمه الشيخ  
وأتباعه وبيتنا بطلانه وإنما المراد كما ذكره العلامة المذكور في تلك الرسالة أن  
جعل الماهية موجودة تتضمن جعل الماهية ماهية فهي مجعولة يجعل يتعلق  
بوجودها لا أن الماهية مجعولة يجعل ووجودها مجعول يجعل آخر فخلاصته  
أنه يحصل مجعولان يجعل واحد ولا يحتاج الماهية إلى جعل مستقل غير الجعل  
المتعلق بوجودها مثلاً أن جعل الشمس شمساً يحصل في ضمن جعله موجوداً  
ولا يحتاج إلى جعل مستقل فهذا معنى كون الماهية غير مجعولة والافضل هي  
غير الله مجعول متعلق ولا تعرب الماهية عن هذه القاعدة وهذا قال بعض  
العلماء أن الماهية مجعولة وإن كان المختار عند المحققين عدم مجعوليتها بالمعنى  
الذي ذكرنا

وخلصاً أن ماهية الإنسان عبارة عن الحيوان الناطق وبأنهم الشخصيات  
إلى هذا تحصل ماهيات أفراد الإنسان الخصوصية ولا شبهة في أن اختلاف  
تلك الماهيات الخصوصية بعضها عن بعض في الاستعداد للخير والشر داخل في  
شخصات الأفراد أعني أن الاستعداد للخير في الأخيار والشر في الأشرار بأنهم  
من ماهية الشخصيات لا من ناحية الماهية النوعية الإنسانية ولو أتى منها لكان  
كل إنسان سوا في الاستعداد للخير والشر والذي يقسم الشخصيات بين الأفراد  
هو الله فهو جاعل ما شاء منها لمن شاء منهم وصانع تركيبها مع ماهيتهم النوعية  
فله فرضنا فرض الحال أن الماهيات غير مجعولة بالمعنى الذي فهمه الشيخ  
الأكبر كان هذا التركيب مجعولاً لا محالة إذ لا يمكن جعل الأفراد موجودة



الا بهذا التركيب ولا يرد عليه انه قد ذكر في محل تحقيق هذه المسألة ان من العلماء من يقول بمجمولية الماهيات المركبة دون البسيطة لكن العلامة الشريف شارح الموافف لا يرضى التفريق بين البسيط والمركب لانه ان لم يكن البسيط مجموعاً لا يكون المركب من البسائط غير المجموعة مجموعاً أيضاً ، لكن جمع تلك البسائط وتركيبها بعضها مع بعض لا يكون البنية الا يجعل جاعلاً فيدخل الجعل في المركب من التركيب وان لم يدخل من أجزائه البسيطة غير المجموعة وليس كلامي هذا اعتراضاً على الشريف العلامة الذي لا بد ان يعرف معنى القول بعدم مجمولية الماهية ولا نزاع لي معه فيكون المركب بالتركيب مجموعتين يجعل المركب موجوباً كالْبسيط ولا يحتاج شيء منهما الى جعل مستقل وانما نزاعه مع من لا يعرف ان معنى عدم مجمولية الماهية انها غير مجموعة تجعل مستقل غير جعلها موجودة ويظن ان الماهية غير مجموعة أصلاً فأقول له لو لم تكن الماهية البسيطة مجموعة كانت المركبة مجموعة لموقف التركيب على الجعل وهذا ظاهر لا مزية فيه فلا يمكن تهرب الاستعدادات العباد بناء على قاعدة كون الماهية غير مجموعة وتخليصها من تأثير الله الذي ركب ماهياتها كما شاء ولا ينبغي دليل الشيخ على دعواه من هذه الجهة أيضاً .

وسادساً ان الشيخ الاكبر يثبت لله تعالى في أوائل الفصوص تجليين التحلي الاقدس الذاتي الموجب لحصول الاعيان واستعداداتها في الحضرة العلمية والتجلي المقدس الموجب لظهور ما تنضيه تلك الاعيان من الاستعدادات في الخارج وربما يعبر عنهما بالفيض الاقدس والفيض المقدس أيضاً فبالاول يحصل الاعيان الثابتة واستعداداتها الاصلية في العام وبالثاني تحصل تلك الاعيان في الخارج مع لوازمها وتوابعها وما يحصل بالتجلي الاول فغير مجموع

وما يحصل بالتجلى الثانى فمجمول .

فعلى هذا القول الذى يتضمن معنى أصل الاستعداد الى الاشياء من الله ينقض كل ما بيناه الشيخ الاكبر على نظرية الاستعداد من حل معضلة الجبر<sup>(١)</sup> وان كان الشيخ ينجو به من كثير من وجوه الاعتراض التى اوردناها عليه ، ثم انا نستشعر من كون التجلى الاقدس الذى يحصل به أعيان الاشياء واستعداداتها فى الحضرة العلية تجلياً ذاتياً ومن كون محصول هذا التجلى غير مجموع ، بعض مفسد وحدة الوجود تلك النظرية التى أحلتنا ابطالها الى تأليف مستقل .

كلام الامام أبى حنيفة فى الفقه الاكبر

للإمام الاعظم أبى حنيفة رضى الله عنه كلام فى الفقه الاكبر يجرى مجرى التفسير لقوله تعالى ( يضل من يشاء ويهتدى من يشاء ) وهو أن إضلاله تعالى عبارة عن ضلال عبده أى ترك تسميته واحكامه على نفسه فهو يضر من أراد أن يهتد به ولا يضر من أراد أن يضل ولا يمتثل به شيئاً آخر فترك تسمية العبد من الله واحكامه على نفسه يكتفى فى ضلاله

ينهم من قول الامام أن الانسان اذا ضل وطيعا يرد الى الشر ولا حاجة الى سوسة اليه أما الخير فيحصل باطراف مخصوص من الله وتوفيق منه وليس هذا تصديق قول الشيخ عيسى الدين بن عربى بأن الخير والشر تابعان

(١) ويورد الاستناد الى عبد الله بن ابي اظلم التفسير الا لوسى أو شيخ مشايخه المذكور انى على قول الشيخ الاكبر هذا بين طائفة مسألة الاستعداد التى ملأ كتب التصوف (رجعنا عن الشبهة بتدقيق الشيخ فى حل مشكلة الجبر بالاستناد الى الاستعداد



لاستعداد الماهية غير المجموعة ، في شطر ذلك القول أعني في حق الشر ولو كان كذلك كان الخير من الله لا الشر بل معنى هذا أن الانسان مخلوق مستعداً للشر أكثر منه الى الخير فيكون الشر أيضاً من الله ويستند اليه بصورة عامة والخير بصورة خاصة ولا يستند شيء منها الى الطبيعة والدليل على ما قلنا في تفسير كلام الامام أنه رضى الله عنه لم يبين قوله ذلك على حذقة فلسفية منه كالستدلال الشيخ الاكبر بعدم مجملية الماهية .

ويمكن تأويل قوله تعالى ( ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك ) مع قوله ( قل كل من عند الله ) برأى الامام هذا ويخالفه قوله تعالى ( ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعد في السماء ) وقوله ( ومن يرد الله فتلذذه قلن فلان تملك له من الله شيئاً ) وقوله احتم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاة ) وقوله ( وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقراً ) ويمكن الجواب عنها بأن الذين لم يعدم الله هدايته وينصرونهم برحمته يمكن أن يكونوا مفتونين في أصل خفتهم ضائق الصدور وغثم على القلوب على آذانهم وقراً وعلى أبصارهم غشاة ، في هداية المهديين ازالة تلك الموانع الأصلية ورد عليه أيضاً حديث ( كل مولود يولد على الفطرة فإواه يهوداه وينصره أو يمجسانه ) وقد فسر الكثيرون الفطرة بالاسلام وأيدوه بعدم ذكر ( ويصلحونه ) وعندى أن الأولى في تفسيره أن يقال لم يرد <sup>بالتصحيح</sup> بالفطرة هذا إيماناً لا كفراناً ولا معرفة ولا انكاراً وإنما أراد ابتداء الخلقة ومنه قوله تعالى ( فاطر السموات والارض ) أى مبتدئهما ودينه قوله في الحديث الآخر ( كل مولود يولد على الفطرة حتى يعرب عنه لسانه فإما شاكراً وإما كفوراً ) ولو كانت الفطرة هنا

الاسلام لما ورث ابويه الكافرين ولا وراثته ولما صح استرقاقه ، أما عدم ذكر ( ويسلمانه ) فليكون مورد الحديث أولاد المشركين المقتولين في غزوة مع أبيهم فمن عنه ويمكن أن يكون إشارة الى امتياز الاسلام بعدم كونه دين تلقين وتقليد لا لأن المولود يولد عليه فلا يحتاج الى تسليم أبويه

و يؤيد كلام الامام قوله عليه السلام في دعائه ( اللهم لا تمككني الى نفسي طرفة عين ) وقوله عليه السلام في حديث أبي ذر ( يا عبادي كلكم ضال إلا من هديته ) وقول الملائكة لما أخبرهم الله بأنه جاعل في الارض خليفة وأراد خلق الانسان ( أتعمل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ) فإنه يدل على أن يخلق الله الانسان مائلا الى الشر والفساد أما قول سيدنا يوسف عليه السلام ( وما أرى نفسي ان تنفك لأمارة بالسوء إلا ما رحم ربي ) وقوله ( وإلا فصرف عني كيدهن أصعب اليهن وأكن من الجاهلين ) وقول سيدنا ابراهيم عليه السلام ( لئن لم يهدني ربي لأكون من الخاسرين ) وقول أهل الجنة ( وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله ) وقوله تعالى حبيب عليه السلام ( ووجدك ضالا فهدى ) <sup>(١)</sup> وقوله ( ومن أضل ممن اتبع هواه بغير هدى

(١) ليس المراد من هذه الآية ان الله خلق نبينا محمدا صلى الله عليه وسلم منصفه الملائكة ثم هداه بل معناه ( انه لو لم يهدك يدايته الخاصة لكنت من الضالين ) والآية من قبيل ( ضيق فلان قم الثمر ) مرادها به انه بناء ضيق التمسك لا انه بناء واسم التمسك ثم ضبطه وانما أشار الى انه كان يهدى أن يبينه كذلك فلم يفعل وبناء ضيق التمسك فقد يراه الامر التقديرى منزلة الامر التحقيقي فكذلك أراد الله تعالى دلالة المذكورة الامتنان على حبه بأنه لو لم يخلص يدايته السكون ضالا فتهلك به من الضلال المحقق الوقوم حي كما أنه وجده ضالا فهدى والامتنان بالنعمة ان وقع من الانسان بعد منقصة في حق المنعم وانفى في حق المنعم عليه لكن امتنان الله يكون فخرا للمنعم عليه ونعمة أخرى ولا يكون نصا في حق تعالى وأصل ذلك انه لاحق لاحد فعبه الله أن يهد نفسه منعا حقيقيا وصاحب النعمة فلهذا بعد امتنانه بجائزة الحمد



من الله وقوله (ومن لم يجعل الله له توباً ما له من توب) وقوله (من جه  
الله فهو المهتد) وقوله (ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكي منكم من  
أحد أبداً) لكن الله يزكي من يشاء) وما الى ذلك من الآيات، فأوضح في  
الالة على الرأي المذكور بهذه النصوص التي تؤيد قول الامام الاعظم  
تنفي نظرية الشيخ الا - تفسير المجوزة لوجود أنفس يتوجهون الى الظير  
باعتدادهم الذاتي الآتي من ماضياتهم غير المجمولة ونظرية النفويض الذي  
ينصمته مذهب المعتزلة والماتريدية. والحمد لله في البداية والنهاية وله الامر  
من قبل ومن بعد.

والوجه الذي ذكرته في تفسير قوله تعالى « ووجدك ضالاً فهدى » لا أقدر هل هو  
مذكور في كتب التفسير وأظنه توجيهها معقولا أهميته الله بمناسبة قول الامام أبي حنيفة  
ويعترف القراء على عدم الاطاعة بأنوال المفسرين في هذا العدد وكان لدي حينما كتبت  
هذا المل تفسير الكشاف غارية ولم أختار التوجيه المذكور فيه

تصحیح الخطأ

صفحة	سطر	خطأ	صوابه
١٧	١٧	بعلمهم	بعلمهم
٢٢	١١	ان كان	ان كانت
٤٥	١٢	ان كان	ان كانت
٥٥	١٨	وان اصل	وان اصلت
٢٩	٠٣	مقرونا	مقرونا
٢٢	٠٥	انما	انما
٥٥	١٢	فيقين منه وجود	فيقين منه وجود
٢٣	١٤	من كانوا	من كانوا
٤٠	٢١	الانفاق	الانفاق
٤٤	٠١	انما	انما
٥٣	١٦	حركتها	حركتها
٦٣	٢١	ولم يمتد	ولم يمتد
٩٠	١٣	الا يمشيكم	الا يمشيكم
٩٥	١٣	ان لا يمتها	ان لا يمتها
١٠٢	٠٨	نه	انه
١٠٨	١٠	ولو شاء الله	لو شاء الله
١١٢	١٨	( فقط عنه )	وهذا الحديث ابلغ كلمة في حل مسألة القدر وجمعه مع العمل
١١٥	١٦	ومن يرد الله	ومن يرد
١٣٤	٠٨	و	فلا
١٦٥	٠٩	منتهين	منتهين
٤٤	٢٣	هو خير	هو خير محبوب
١٧٢	٠٢	ان يكون	ان يكون
١٨١	٠٢	لارادته ( الاول )	لارادتهم
١٨٢	٠٧	الى آخر	الى آخر
١٨٣	٠٤	وايحت	وليحدثنا
١٩٠	٢١	ان نقول	ان نقول
١٩٥	٢٠	سبحانه	سبحانه
٢٠٥	٠٤	مديته	مديته
٢٤١	١٣	مات	تاب



## فهرس

منه

- ٦ خير المذاهب في أفعال العباد
- ٧ مسألة الايمان بالقدر أصبحت مضغة في أفواه الناس يتكلم فيها من يعرفها ومن لا يعرفها ويعتبرها محل ضعف المسلمين وسبب تأخرهم
- ٧ داء التقليد للغرب
- ٧ استخفاف رجال الدين في مصر بمضرة لبس القبعة واعتباره جناية على القومية لا على الاسلام
- ٧ بدعة المجاذبة لمعاني آيات القرآن في سبيل التقليد والتجديد حتى تخرج من حدودها
- ٨ دعوى أن القرآن لا يمنع نظرية ( داروين )
- ١٣ ترهات مؤلف ( علم القضاء والقدر أو سر تأخر المسلمين ) الطائشة الفاحشة وردّها
- ١٩ قول علماء النفس الغربيين أن الانسان مسير لا مخير
- ٢٠ محاضرة فضيلة الشيخ بخيت في القضاء والقدر ووجهته فيها وسبب تأليف الكتاب
- ٢٢ لا تريد الدفاع عن عقيدة الاسلام في القضاء والقدر بما يشبه انكارها بل باثبات أنه ليس فيها عار على المعتقد والاول من الضعف الذي يعاب به المسلمون المتأخرون
- ٢٣ مخافة علماء الدين ما لا يخاف من كل لومة لأثم وجهت اليهم وإلى الاسلام
- ٢٥ قصر يرخ الشيخ جمال الدين الافغانى بمجسّم اتهم المسلمين بعقيدة القدر من الغرب

- ٢٦ بعض الأحاديث الواردة في ذم المكذبين بالقدر ٨
- ٢٧ بلغ الحال في عصرنا أن صار يجاهر بتقليد مذهب المعتزلة وقد كان لا ينظر اليه بنظر الرغبة فانقلب الحال بعد تفرجه ومحيطه من الغرب ٨
- ٢٨ قول ابن رشد والرازي وعلى القاري في القدر
- ٣٠ قول القائلين بلزوم ارتفاع المسؤولية عن الانسان اذا وقع كل ما فعله من طاعة أو معصية تحت سلطان مشيئة الله الخفي ٨
- ٣١ ما ينوهم من ترك العمل اذا أومن بالقدر (٢١٨) (٢٦٥) ٨
- ٢٢ الشيخ محمد عبده قبل الشيخ محمد بخيت في مسألة القضاء والقدر ٨
- ٢٢ نفت النظر لخير موضوع المسألة وموضوع الكتاب
- ٣٥ غلو الشيخ في الهجوم على مذهب الأشاعرة (٣٨) ، (٤٥)
- ٣٥ ترفده من مذهب المعتزلة مع عدم اختلافه عنهم في مسلك النفويض وتستره بتعبير الكسب (١٠) ، (٤١)
- ٤٤ إمام الحرمين وابن قيم الجوزية قبل الشيخ محمد عبده
- ٤٤ وجهة الرأي العام المعلى بمصر منذ عهد الشيخ محمد عبده
- ٤٣ مسلك الشيخ جمال الدين في المسألة أقوم من مسلك تعليقه ٨
- ٤٧ المذاهب المشهورة في أفعال العباد
- ٤٧ خلاصة ما اعتقده في المسألة وأريد اثباته في هذا الكتاب
- ٤٨ مذهب الجبرية والمعتزلة والأشاعرة
- ٤٨ لا تأثير للقدرة الحادثة عند الأشاعرة (٢٩)
- ٤٩ ما هي مناسبة الانسان بأفعاله على مذهب الأشاعرة وكيف يتعلق المدح والذم والثواب والعقاب به منها



صنعة

- ٥٩ الفرق بين الفاعل الحقيقي والعرفي
- ٥٩ أفعال العباد لا تكون عادة الثواب والعقاب بل علامتهما وترتيبهما عليهما
- لجريان عادة الله بترتيبهما عليها لا لاستلزامها أيا منهما
- ٥١ من أدلة الاشاعرة على مذهبهم استناد جميع الممكنات الى الله تعالى بلا واسطة
- ٥١ لا يتوقف الاستدلال بقوله تعالى ( والله خلقكم وما تعملون ) على حمل ( ما ) على المصدرية ( ٦٦ )
- ٥٢ في مذهب المعتزلة نوع من الاتسار لا يعترف منه بأنه ليس اشراكا في الألوهية ( ٤٢ ) ( ١٨١ - ١٨٢ )
- ٥٢ ومن أدلتهم أن الانسان لو خلق أفعاله لزم أن يعلم بتفاصيلها ويعلم وظائف أعضائه عندها
- ٥٣ اعترض بأنه يمكن أن يوجد الانسان أفعاله غير عالم بتفاصيل الفعل ووظائف أعضائه فيها كسائق السيارة حيث لا يعلم أدوار آلاتها عند السير تفصيلا وجوابه
- ٥٣ استدلال المعتزلة ببداية الفرق بين حركتي البطش والصمود والسقوط وجواب الاشاعرة
- ٥٤ الاعتراض المردد على الاشاعرة بأنه إما أن لا توجد قدرة في الانسان أو يكون معها تأثيرها وجوابهم عنه
- ٥٥ تلخيص مذهب الاشاعرة والفرق بينهم وبين الجبرية
- ٥٥ صحة كون الانسان مختاراً في أفعاله على مذهب الاشاعرة مع كونه مضطراً في اختياره

صفحة

٥٦ معنى الجبر المتوسط

٥٦ مذهب الماتريدية

٥٦ معنى الارادة الجزئية والفرق بين الماتريدية والاشاعرة ونحو مذهب

الاشاعرة ورجوعه الى الجبر ( ٥٧ )

٥٧ قالوا ان الارادة الجزئية لا تتعلق بها الخلق لعدم كونها من الموجودات

فلا يخل تملكها العباد في مذهب الماتريدية بقاعدة نفى خالق غير الله

٥٨ أقرب المذاهب الى الحق وأحقها بالقبول مذهب الاشاعرة بالرغم من ظن

الكثيرين أن مذهب الماتريدية في الوسط التام بين الجبر والاعتزال

واتهام مذهب الاشاعرة بأنه منتهى الى الجبر وان معنى الكسب بعيد عن

الفهم ( ٩٧ - ٩٨ ) ( ١٧٣ ) ( ١٧٩ ) ( ٢٠٨ )

٥٨ الاستدلال على الجبر بعلم الله الازلي وجوابه بكون العلم تابعاً لمعلومه غير

مؤثر فيه ثم الاعتراض على هذا والجواب عنه ( ٦١ )

٦٢ موقفان في غاية الاهمية لا يكون الباحث في مسألة القدر في غنى عن

استقصائها

٦٢ الموقف الاول ماهي الارادة الجزئية والاختيار والتعبير الأعم ما الذي

يملكه الانسان في أفعاله التي يخلقها الله

٦٣ ماذا مكسوب العباد ؟ نشده بعضهم في نفس الفعل وبعضهم في وصفه

والكثيرون في إرادته

٦٣ قول صدر الشريعة ان الفعل بالمعنى المصدرى يصدر من الانسان ولا

وجود له في الخارج والمعنى الحاصل بالمصدر من الله وتقسيم الفعل هكذا

بين الله والعباد غير ما ذهب اليه الاسناد أبو اسحاق الاسفرائيني



٦٤ خلاصة ما قال في التوضيح أن الترجيح بلا مرجح ان كان بمعنى الایجاد  
بلا موجد لا يجوز أما ترجيح أحد المتساويين بل ترجيح المرجوح فحائز  
٦٥ قدما قاله صدر الشريعة بأنه إما أن يكون ملوؤه الخال أو يرجع الى  
مذهب الاعتزال

٦٦ لوجه لتخصيص الفعل في قولهم ( الله خالق أفعال العباد ) بالمعنى الحاصل  
بالمصدر و ان نبه اليه بعض المحققين ( هامش )

٦٨ كل من فر من الجبر و باعده ولم يقنع باضداد الاشاعة عنه وقع في الاعتزال  
٦٨ مذهب القاضي أبي بكر و ما يرد عليه و اتحاد مع مذهب الماتريدية في  
نظر بعض المحققين

٦٩ قولهم بأن الارادة الجزئية غير مخلوقة لكونها غير موجودة من بناء  
الفاسد على الفاسد

٧٠ الجزئي أعظم من الكلّي و الكلّي جزء للجزئي

٧١ لا يجوز جعل الارادة الجزئية عبارة عن تعلق الارادة بطرف معين أو  
صرفها نحوه و لا جعل الارادة الكلية عبارة عن الصفة التي هي ليست  
ارادة بل مبدأ الارادة

٧٢ مؤيدات كون الارادة الجزئية مخلوقة لله تعالى أو مبنية على مشيئته

٧٣ منها أن الارادة الجزئية فعل من أفعال القلب و كل فعل مخلوق لله تعالى

٧٣ تخصيص الأفعال المخلوقة بما عدا فعلا واحداً و هو العزم المصمم كما فعله

الكمال بن الهمام تحكم لا يبرره غير تدعيم المذهب الماتريدي

٧٣ التخصيص الذي لجأوا اليه في قوله تعالى ( الله خالق كل شيء ) لا يجري

في ( ما شاء الله كان و ما لم يشأ لم يكن ) و ( قل ان الأمر لله )

منه

- و ( قل كل من عند الله ) - ٧٥
- ٧٥ مذهب الماتريدية والذين يبرأوا من الاشاعرة والمعتزلة ثم اتخذوا لهم مذهباً يبعدهم من الامرين ويقرهم من الآخرين ، لا يأنف مع الايمان بالقدر خيره وشره من الله تعالى
- ٦ ماذا يحصل من إنكار أو إقرار القدر الاولي الذائع لارادة الانسان وكيف يقع الخلاف فيه بين العقلاء
- ٧٧ تحقيق معنى قوله تعالى ( وما تشاؤون إلا أن يشاء الله ) والرد على المفسرين الذي أرفهوا الآية على الالتئام مع مذايعهم مثل الملاحة أنى السعود وفضيلة الشيخ بحيث رداً مشبعاً
- ٨ وكنت أنا ماثراً يدعى مثل الشيخ بحيث وغيره فينظرون قوله تعالى ( وما تشاؤون إلا أن يشاء الله ) المذكور في سورة نين من كتابه وقوله فيها لا يمحى منه ( يضل من يشاء ويهدي من يشاء )
- ٩٥ لا يجرى تفسير الشيخ الذي ذكره في ( وما تشاؤون إلا أن يشاء الله ) وأحال عليه فظاهره في قوله تعالى ( ولا تقولن لشيء إني فاعل ذاك غيباً إلا أن يشاء الله )
- ٩٦ تفسيره لقوله تعالى ( ولو شاء ربك ، فلوه ) وقوله ( وهو القاهر فوق عباده ) والرد عليه
- ٩٨ تفسيره لقوله تعالى ( فلو شاء لهدانا كم أجمعين ) والرد عليه
- ١٠١ تفسيره لقوله تعالى ( لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ) والرد عليه ( ١٠٣ )
- ١٠٣ سؤال الهداية من الله ، الاعتراف بأهمية هذا السؤال في الاسلام بحيث يجب على المسلمين أن يدعوا الله كل يوم في صلواتهم قائلين ( اهدنا



الصراط المستقيم ) لا يأتلف مع مذهب المعتزلة والماتريدية ومن نحوها  
نحوها

١٠٥ من أدلة القدر الحاصصة غير المؤلفة بمذهب المعتزلة والماتريدية قوله  
تعالى ( يضل من يشاء ويهدي من يشاء ) الوارد في كتاب الله تعالى  
بكثرة لا تحصى

١٠٨ قد يظن ان آيات المشيئة الدالة على القدر معارضة بقوله تعالى ( سيقول  
الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ... ) والجواب عليه  
١١٠ عدة من الآيات والاحاديث الدالة على القدر

١١١ قوله تعالى ( انك لا تهدي من أحببت ) ( لكن الله يهدي من يشاء )  
لا يعارضه قوله تعالى ( والله ) ( تهدي الى صراط مستقيم )

١١٣ حديث ( احتج آدم وموسى .. ) وقول ابن حزم والخطيب البغدادي  
فيه والرد عليهما

١١٥ حديث ( ان الرجل يعمل بعمل أهل الجنة ... ) واستدلال فضيلة  
الشيخ بخير به والتقدم عليه

١١٧ حديث ( ان الله خلق آدم ثم مسح ظهره بيمينه الخ ) فيه شفاء لدائمين  
وقطع لشبهتين

١٢٣ نقد قول ابن القيم في قوله تعالى ( وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى )

١٢٤ تأويل النصوص المطلقة الدالة على القدر وحملها على النصوص التي وردت  
مقيدة والجواب على هذا التأويل

١٢٥ على ان بناء هداية الله واضلاله على سابقة استحقاق من العبد يستلزم  
التسلسل أو ينتهي الى ما لا دخل له فيه

١٢٦ ( الموقف الثاني ) حاجة الافعال الاختيارية الى داعية ومسألة الترجيح

بلا مرجح

١٢٧ موقف العطشان أمام الاناثين المعتلين ماء والمسارب أمام طريقين

متساويين والمثالان يستدل بهما على جواز الترجيح بلا مرجح من

المتكلمين والرد عليهم

١٢٨ لا يظن ان مختارية الفاعل مغنية له في فعله عن المرجح

١٢٩ عرف علماء النفس الغربيون الفعل الارادى بما يشعر الفاعل بسببه

وغايته القريبين

١٣٠ مراد المستدلين بالمثاليين على أحوال جميع الافعال الاختيارية

١٣١ تشابه في وجود مناسبة ما ولو بين الافعال الاختيارية التي توجد

مرجحاتها وبين تلك المرجحات فالحجج يتولد من هذه المناسبة الخفيفة

١٣٢ من يوجد المرجحات في الازهان ؟

١٣٣ ماهي قبة المرجح وهل يبلغ مبلغ الموجب ؟

١٣٣ المرجح شرط لارادة الفاعل ان لم يكن علقها الموجبة

١٣٣ الكلام على كون الارادة صفة توجب تخصيص أحد القدورين بالوقوع

واستثناء الفاعل بها عن مرجح وكون التخصيص مقتضى ذات الارادة

١٣٣ احتياج الفاعل المختار الى مرجح لا ينافي مختاريته

١٣٤ نقد قول الشيخ بخيت « ان تعلق ارادة العبد وقدرته بالفعل الاختيارى

لا يحتاج الى خلق جديد »

١٣٥ الترجيح بلا مرجح جائز مطلقاً وانما الباطل الرجحان بلا مرجح وبطلانه

مطلق أيضاً غير مخصوص بمعنى دون معنى وعلة بطلانه استلزامه



مخلاف المفروض

- ١٣٦ بطلان التسلسل في الامور الاعتبارية التي تتميز آحادها ونشبت في نفس الامر كتسلسل الارادات الجزئية
- ١٣٧ النقص الاجمالي الوارد على ابطال كون الارادة مرجحة وعدم احتياجها الى مرجح بلزوم التسلسل ، بحرياته في ارادة الله
- ١٣٨ قوله تعالى ( الله عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق ) يدل على ان الله تعالى خالق الدواعي في القلوب
- ١٣٨ تقرير المحقق الكاظمي ذلك النقص الاجمالي مرددا بين الشقين لا يزيد قوة الزامية
- ١٣٩ نعم ان كانت أفعال الله معللة يتجه النقص ولا يندفع بما أجاب به المحقق المذكور
- ١٤٠ ما يفيض اليه القول بتعليل أفعال الله من وجوب مراعاة الحكمة وكون الله فاعلا موجبا - ١٤١
- ١٤١ هل يلزم الجبر في أفعاله تعالى ولا يلزم في أفعال الانسان لعدم وجوب مراعاته الحكمة فيها
- ١٤٢ الطريقة الوسطى في مسألة أفعال العباد وقولهم لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين وقولنا لا براءة للانسان من أفعاله ولا استقلال له فيها
- ١٤٤ عدم استقلاله المتفق عليه عند أهل السنة يوجب كونه نصف مختار ونصف مضطر والمركب من الاختيار والاضطرار اضطرار
- ١٤٥ مذهب المساريديّة أشد من الاعتزال في الاعتماد من الاعتدال (١٦٠ - ١٦٣)

- ١٤٦ لا يمكن وجدان الوسط التام في هذه المسألة من غير وقوع في أحد الطرفين المفروض منهما
- ١٤٦ ليس المطلوب إصابة الوسط بل إصابة الحق
- ١٤٦ منجم الجبر هو المرجح ومنه يعود ما سبق دفعه من الاشكال الخاصل بعلم الله الازلي
- ١٤٧ انظر كيف يفهم السلامة التفاضلية قوله تعالى ( وما تشاءون الا أن يشاء الله )
- ١٤٨ ( صفحة الحقيقة الاخرى ) الفرق بين الجبر المتوسط وبين الاكراه والجبر المحض
- ١٤٨ لا يسلم لزوم كون الفعل الاختياري المستند الى الاختيار الاضطراري اضطرارياً بل لا يسلم وجود الجبر المتوسط في مذهب الاشاعرة
- ١٤٩ لا جبر معناه المتعارف في المذهب الذي دافعنا عنه لكننا اخترناه في التعبير اختصاراً للحقيقة
- ١٥٠ مراد المحققين من قولهم ان مآل مذهب الاشاعرة الجبر المحض
- ١٥١ سلطان مشيئة الله على اختيار الانسان ليس من جنس الجبر والاكراه وان كان أقوى منهما
- ١٥٣ قول اسبينوزا « لو أن الحجر الملقى في الهواء شعوراً لظن انه يتحرك بإرادته »
- ١٥٣ أوضح ابن القيم سلطان مشيئة الله على أفعال عباده بأمثلة ثلاثة غير تامة التقريب والامر أدق من أن يفهم بتلك الأمثلة
- ١٥٦ المذكور على الخروج يخرج بإرادته واختياره بله الخارج في الحال الطبيعي



- ١٥٧ منشأ الجبر كون المرجح لازماً وانتهاء الرجح الأولى الى الواجب - ١٥٩
- ١٦٠ الانسان لا يفعل الخير إلا بتوفيق الله ولا الشر إلا بخذلانه والعجب ان الماتريديين يعترفون بهاتين القضيتين ثم ينكرون الجبر
- ١٦٦ لا يجوز تكفير أهل الجبر المحض إلا أن يجمعوا الى عقيدة الجبر عدم مسئولية العباد عن أعمالهم
- ١٦٧ قول علي كرم الله وجهه إن الله أمر تخبيراً ونهى تخديراً لم يعص مغلوباً ولم يطع مكرهاً
- ١٧٠ قول صاحب بن عباد كيف يأمر بالايمان ولم يرده وينهى عن الكفر واراده ويحول بينهم وبين الايمان ثم يقول (وماذا عليهم لو آمنوا) الخ
- ١٧١ مسئولية العبد عن أعمالهم مع كونهم مجبورين فيها
- ١٧٣ قولهم بأن الممول عليه في مسألة أفعال العباد هي الأدلة العقلية (كون الأدلة العقلية منعاوضة
- ١٧٦ لا يقال امالة ارادة العبد من الله ولو بالارضاء اكرام كما يقال أمر الملوك اكرام
- ١٧٩ في مسألة القضاء والقدر أمران لا يتوقف في الاعتراف بهما والثالث هو التوفيق بينهما وفيه الاشكال والموفق من لا يسوقه اشكال الأمر الثالث الى الاخلال بأحد الأمرين الأولين
- ١٨١ استقلال الانسان في إراداته يتضمن انفكاك روابط حادثات كثيرة في العالم عن الله

- ١٨٢ المحتجون بان الله قد ناط المسببات بالاسباب وخلق العالم على هذا النظام ، ليحدثونا عن أسباب وعن توسلات بها تعزب عن شمول إرادة الله وتأثيره - ١٨٣
- ١٨٣ إن الله يهدي من يشاء الى التوسل بالاسباب ويضل من يشاء عنه بل يجعل سبب مسببات مختلفة بالنسبة الى أناس مختلفين ولنورد مثالا له من تأثير الصناعات الراقية المصرية في الافكار
- ١٨٦ مذهب امام الحرمين وابن القيم وانتقاده بكونه راجعا الى مذهب المعتزلة ٢٠٧ وكما أنهما لم يختلفا عن المعتزلة في المعنى مع اغراقهما في تضليلهم لم يتخلصا عن الجبر الذي حاذراه
- ٢٠٨ عدم اعتبار الامام لانتهاء الامر في هذه المسألة الى أن الله تعالى لا يسأل عما يفعل ، حلا شافيا وما يرد عليه
- ٢١٤ الجواب عن قول الامام وتابعيه بلزوم هدم الشريعة وابطال التكليف لو اعترف بالجبر الذي اعترف به في مذهب الاشاعرة للزوم كونها تكليفا بما ليس في وسع العباد
- ٢١٨ ( تأثير عقيدة القضاء والقدر في حياة الانسان ) الذي طالما تحمل عليه تأخر المسلمين في العصر الاخيرة وانتقاده ( ٢٦٥ )
- ٢٣٢ علاقة عقيدة الجبر بنظرية ( وحدة الوجود )
- ٢٣٣ مسألة ترتيب خلق الله على كسب العبد هل هو عادي كما هو المشهور أو عقلي
- ٢٣٥ من هم القدرية : الملعونة على لسان سبعين نبيا )
- ٢٣٨ آراء فلاسفة الغرب النفسيين في إرادة الانسان واختياره وانتقادها
- ٢٤٠ في الفعل الاختياري خمس مراحل



صفحة

٢٤٤ هل الفعل الارادى منقسم الى اختيارى وغير اختيارى  
٢٤٩ قولهم ان علم الله الازلى المتعلق بالاشياء قبل وجودها أمر غير

مفهوم - ٢٥٠

٢٥٠ تعارض اختيار الانسان بقانون ( بقاء القوة )

٢٥٤ بحىء قول العالمين الغربيين : شارل بوردان ( و ) ( بوسوئه ) مؤيداً  
لقولى فيما سبق : لا يجوز الاخلال باى واحدة من الحقيقتين بحجة أن  
العقل لا يقدر على أن يؤلف بينهما - ٢٥٥

٢٥٧ كيف يرتبط الاختيار الحر بمحددات الكون المنظمة وهو أجنبي عنها  
بماهيته الحرة ، من غير أن تضع ماهيته

٢٥٨ فى علم الانسان واختياره أجلى دليل على أنه ليس بمحصول الطبيعة  
الجاهلة غير المختارة

٢٦٣ دعوى كون السوائق محدثة من عند أنفسنا من غير أن تكون حقائق  
انكار لاساس التعليل

٢٦٣ الحق انه لا يمكن التخلص من الإيجاب بعد التسليم بان لا ارادة  
حيث لا سائق

٢٦٥ لا يصح كون القول بالاختيار خادماً للاخلاق ولا كون القول  
بالإيجاب خادماً لها

٢٦٧ مذهب الشيخ محيى الدين بن عربى والمفسر الألوسى وانتقاده لتحقيق  
معنى كون الماهيات غير مجعولة

٢٨٢ قول الامام أبى حنيفة فى الفقه الاكبر

# مسئلة ترجم القرآن

أوفى وأتم ما كتب في ذلك

بقلم العلامة الكبير سماحة مصطفى صبري أفندي

شيخ الاسلام السابق فصول النهاية

نقض فيه مسانيد القائلين بالترجمة قديماً وحديثاً

ورد ما جاء في مقال فضيلة الاستاذ المرافق وبين ما فيها من التلبس بين معني القدرة على العربية والعجز عنها في كلام الفقهاء ، وقرر أن دعة الترجمة لا يستقيم لهم أن يشعروا مذهب الاحناف سنياً لهم وفند ما جاء في قول صاحب البدائع نحوياً بالترجمة وأثبت أن السند من مذهب الاحناف عليها ضعيف في حد ذاته ، ولقت الانظار الى أن المعنى جزء من القرآن ولا يطلق اسم الكل عليه ، فلا يصدق القرآن على المعنى أى على الترجمة

وانتقل الى دعوى المسانيد الحديثة للترجمة فنقد دعوى الاستاذ فريد وجدى في ترجمة القرآن وزعمه أن القرآن غير معجز ببلاغته وإشارته الى أن العرب أيضاً ليسوا في غنى عن ترجمته الى عربى أوضح منه ومغالطته بين الاسلام والقرآن والكلام في عربية القرآن لافى عربية الاسلام الخ وهذا الكتاب النفيس في ١٥٦ صفحة ، وثمنه ٧ قروش



# نهاية السؤل

في شرح منتهج الأصول

الفاضل ناصر الدين عبد الله بن عمر البضاوي المتوفى سنة ٦٨٥

تأليف

الشيخ الإمام جمال الدين عبد الرحيم بن حسين السؤل الشافعي المتوفى سنة ٧٧٢

حاشية الأستاذ العلامة الكبير

الشيخ محمد نجيب المطيع مفتي الديار المصرية سابقا

أربعة مجلدات ٢٠٠٠ صفحة كبيرة منها ٦٠ قرناً

## تقوينا الشمسي

تأليف: عبد الله الخطيب

خلاصة تاريخية لما كان عليه الفهم الشمسي عند العرب قبل

الإسلام وبعده، وفيه الدعوة إلى اتخاذ تاريخ شمسي محوري ذي

تسوية عرسية ينظم آفاق من جسم التواريخ المروقة إلى الآن

٢٨ ص • منه قرنان

# السياسة الشرعية

أو

## نظام الدولة الإسلامية

للامتاذ المحقق الشيخ عبد الوهاب خلاق

بحث جديد في أطوار التشريع الاسلامي ، والسياسة الشرعية  
الدستورية والسلطات العامة في الاسلام ، والخلافة ، والسياسة  
الشرعية الخارجية ، وأحكام الاسلام الخارجية ، والداخلية ، والسياسة  
الشرعية المالية

١٤٨ صفحة • ثمنها ٥ فروش

## الأخضر

ماضيه ، وحاضره ، والحاجة الى اصلاحه

بقلم : محمد البرسيه الطيب

٥٦ صفحة • ثمنه قرشان



## الحكمة الحقيقية

مجموعة أدب بارع ، وحكمة بليغة ، وتهذيب قومي

مؤلفها

محمد الدين الخطيب

١١ جزءا في نحو ٣٢٠٠ صفحة صغيرة

احتوت طائفة عظيمة من أجود ما كتبه القدماء والمحدثون

وقالت المخطوطة في جميع العمود ، لمزايا كثيرة

منها أنها لا توجد فيها لفظة تجعل البذت من قراءتها أمام أبيها

نمها ٥٥ ، وكل جزء على حدته بخمسة قروش

## اتجاه الموجات البشرية

في جزيرة العرب

تأليف : محمد الدين الخطيب

بحث تاريخي في الهجرات العربية من سنة آلاف سنة

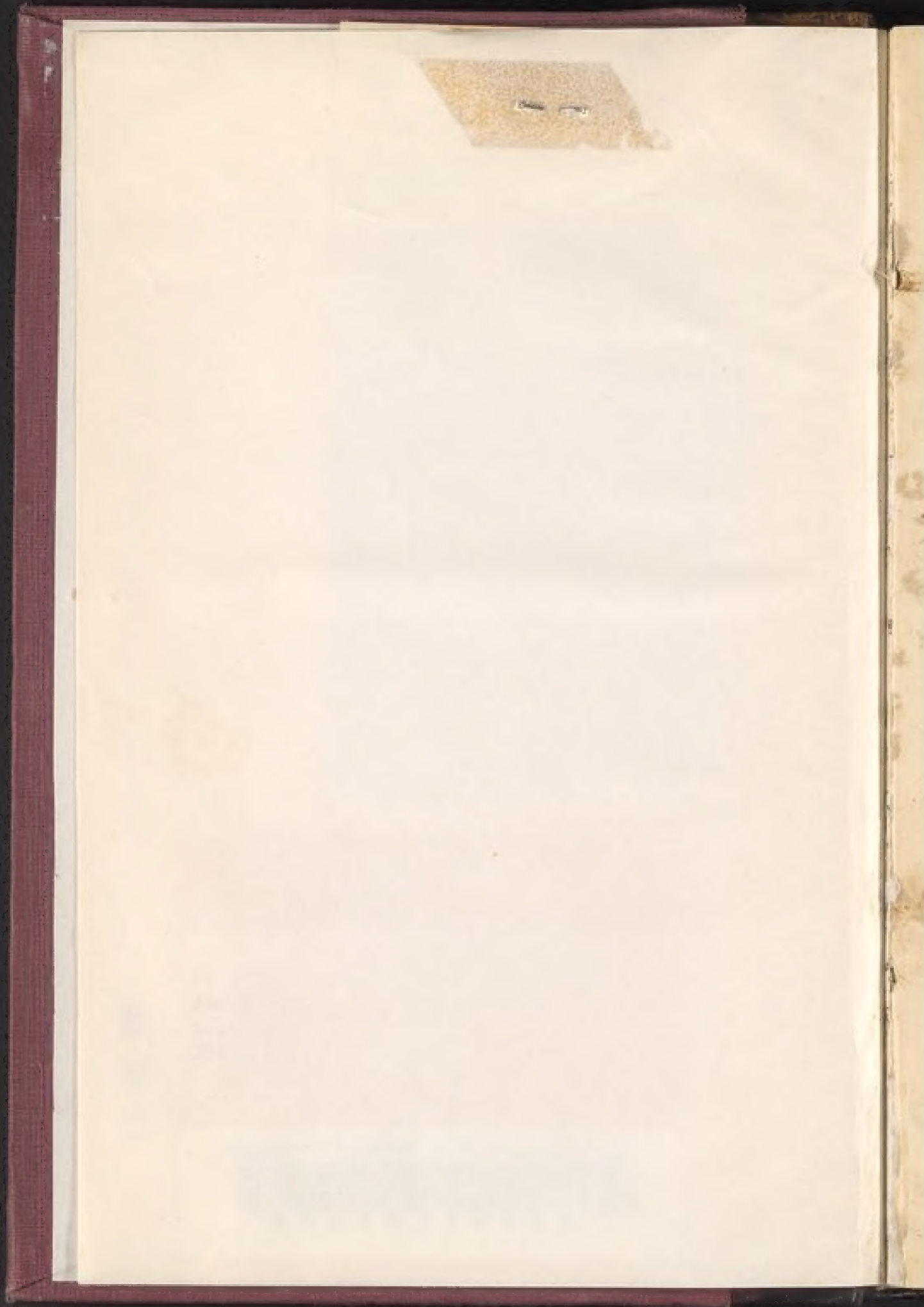
الى العراق والشام خاصة - والبلاد السامية عامة

وفي أن أصل الكلدانيين والفيلقيين من العرب

في ٢٧ صفحة ٥ نمها ٣ قروش









AUC - LIBRARY



DATE DUE

 A.U.C	
25 OCT 1993	
 A.U.C	
8 APR 1999	550

مكتبة جامعة القاهرة

قسم المكتبة العامة

مكتبة جامعة القاهرة

مكتبة جامعة القاهرة

مكتبة جامعة القاهرة

مكتبة جامعة القاهرة



28 JUL 1987

BP  
166.3  
S22x  
1933

The American University in Cairo  
Library

April 21, 1983



0 0 0 0 0 2 7 9 9 0 0



